

فراس السواح

موسوعة تاريخ الأديان

الهندوسية، البوذية، التاوية، الكونفوشية، الشنتو



الكتاب الرابع
الشرق الأقصى



موسوعة تاريخ الأديان

الكتاب الرابع

الهندوسية - البوذية - التاوية
الكونفوشية - الشنتو



mohamed khatab

موسوعة تاريخ الأديان

الكتاب الرابع

الهندوسية - البوذية - التاوية
الكونفوشية - الشنتو

تحرير
فراس السواح

المترجمون

محمود منقذ الهاشمي
وفاء طقوز

سيف الدين القصير
عبد الرزاق العلي



الطبعة الرابعة 2017

© حقوق النشر والترجمة والاقتباس محفوظة

لـ دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر

هاتف: 00963 112236468

فاكس: 00963 112257677

ص.ب: 11418، دمشق - سوريا

taakwen@yahoo.com

مقدمة

لطبعة الأعمال غير الكاملة

عندما وُضعت أمامي على الطاولة في دار التكوين كومة مؤلفاتي الاثنين والعشرين ومخطوط كتاب لم يُطبع بعد، لنبحث في إجراءات إصدارها في طبعة جديدة عن الدار تحت عنوان الأعمال الكاملة، كنت وأنا أتأملها كمن ينظر إلى حصاد العمر. أربعون عاماً تفصل بين كتابي الأول مغامرة العقل الأولى والكتاب الجديد «الله والكون والإنسان»، ومشروع تكامل تدريجياً دون خطة مسبقة في ثلاث وعشرين مغامرة هي مشروعي المعرفي الخاص الذي أحييت أن أشرك به قرائي. وفي كل مغامرة كنت كمن يرتاد أرضاً بكرةً غير مطروقة ويكشف مجاهيلها، وتقودني نهاية كل مغامرة إلى بداية أخرى على طريقة سندباد الليلي العربية. ها هو طرف كتاب مغامرة العقل الأولى - دراسة في الأسطورة يدولي في أسفل الكومة. أسحبه وأتأمله، إنه في غلاف طبعته الحادية عشرة الصادرة عام 1988 والتي عاد ناشرها إلى غلاف الطبعة الأولى الصادرة عام 1976 الذي صممه الصديق الفنان إحسان عتايي، ولكن ألوانه بهتت حتى بدت وكأنها بلون واحد لعدم عناية الناشر بتجديد بلاكاتها المتآكلة من تعدد الطبعات التي صدرت منذ ذلك الوقت. وفي حالة التأمل هذه، يخطر لي أن هذا الكتاب قد رسم مسار حياتي ووضعني على سكة ذات اتجاه واحد. فقد ولدت نتيجة ولع شخصي بتاريخ الشرق القديم وثقافته وانكباب على دراسة ما أنتجته هذه الثقافة من معتقدات وأساطير وآداب، في زمن لم تكن فيه هذه الأمور موضع اهتمام عام، ولكني لم أكن أخطط لأن أغدو متخصصاً في هذا المجال، ولم أنظر إلى نفسي إلا كهاوٍ عاكفٍ يجد على هوايته. إلا أن النجاح المدوي للكتاب الذي نفذت طبعته الأولى الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق في ستة أشهر، ثم تابعت طبعته في بيروت، أشعرتني بالمسؤولية، لأن القراء كانوا يتوقعون مني عملاً آخر ويتلهفون إليه.

إن النجاح الكبير الذي يلقاه الكتاب الأول للمؤلف يضعه في ورطة ويفرض عليه التزامات لا فكاك منها، فهو إما أن ينتقل بعده إلى نجاح أكبر أو يسقط ويؤول إلى النسيان عندما لا يتجاوز نفسه في الكتاب الثاني. وقد كنت واعياً لهذه الورطة ومُدركاً لأبعادها، فلم أتعجل في العودة إلى الكتابة وإنما تابعت مسيرتي المعرفية التي صارت وفقاً على التاريخ العام والميثولوجيا وتاريخ الأديان. وعاماً بعد عام، كان كتاب لغز عشتار يتكامل في ذهني وأعدُّ له كل عدوٍّ ممكنة خلال ثمانية أعوام، ثم كتبه في عامين ودفعته إلى المطبعة فصدر عام 1986، أي بعد مرور عشر سنواتٍ على صدور الكتاب الأول. وكان نجاحاً مدوياً آخر فاق النجاح الأول، فقد نفذت طبعته الأولى، 2000 نسخة، بعد أقل من ستة أشهر وصدرت الطبعة الثانية قبل نهاية العام ثم تالت الطبقات.

كان العمل الدؤوب خلال السنوات العشر الفاصلة بين الكتابين، والذي كان لغز عشتار من نواتجه، قد نقلني من طور الهواية إلى طور التخصص، ففقرغت للكتابة بشكل كامل ولم أفعل شيئاً آخر خلال السنوات الثلاثين الأخيرة التي أنتجت خلالها بقية أفراد أسرة الأعمال الكاملة، إلى أن دعيتي جامعة بكين للدراسات الأجنبية في صيف عام 2012 للعمل كمحاضر فيها، وعهدت إلي بتدريس مادة تاريخ العرب لطلاب الليسانس ومادة تاريخ أديان الشرق الأوسط لطلاب الدراسات العليا، وهناك أنجزتُ كتابي الأخير «الله والكون والإنسان». على أنني أفضل أن أدعو هذه الطبعة بالأعمال غير الكاملة، وذلك على طريقة الزميلة غادة السمان التي فعلت ذلك من قبلي، لأن هذه المجموعة مرشحةٌ دوماً لاستقبال أعضاءٍ جدد مازالوا الآن في طلي الغيب.

وعلى الرغم من أنني كنت أخطب العقل العربي، إلا أنني فعلت ذلك بأدوات ومناهج البحث الغربي، ولم أكن حريصاً على إضافة الجديد إلى مساحة البحث في الثقافة العربية، قدر حرصي على الإضافة إلى مساحة البحث على المستوى العالمي، وهذا ما ساعدني على اختراق حلقة البحث الأكاديمي الغربي المغلقة، فدعاني الباحث الأميركي الكبير توماس تومبسون المتخصص في تاريخ فلسطين

القديم والدراسات التوراتية إلى المشاركة في كتاب من تحريره صدر عام 2003
عن دار T & T Clark في بريطانيا تحت عنوان:

Jerusalem in History and Tradition

ونشرت فيه فصلاً بعنوان:

Jerusalem During the Age of Judah Kingdom

كنت قد تعرفت على تومبسون في ندوة دولية عن تاريخ القدس في العاصمة
الأردنية عمان عام 2001، شاركت فيها إلى جانب عدد من الباحثين الغربيين في
التاريخ وعلم الآثار، وربطت بيننا صداقة متينة استمرت بعد ذلك من خلال
المراسلات، إلى أن جمعتنا مرة ثانية ندوة دولية أخرى انعقدت في دمشق بمناسبة
اختيار القدس عاصمة للثقافة العربية، وكانت لنا حوارات طويلة حول تاريخ
أورشليم القدس وما يدعى بتاريخ بني إسرائيل، واختلفنا في مسائل عديدة أثارها
تومبسون في ورقة عمله التي قدمها إلى الندوة. وكان الباحث البريطاني الكبير كيث
وايتلام قد دعا كلينا إلى المشاركة في كتاب من تحريره بعنوان:

The Politics of Israel's Past

فاتفقنا على أن نثير هذه الاختلافات في دراستينا اللتين ستُشران في ذلك
الكتاب، وهكذا كان. فقد صدر الكتاب الذي احتوى على دراساتٍ لباحثين من
أوروبا وأميركا عام 2013 عن جامعة شيفلد ببريطانيا، وفيه دراسة لي عن نشوء
الديانة اليهودية بعنوان:

The Faithful Remnant and the Invention of Religious Identity.

خصصت آخرها لمناقشة أفكار تومبسون، ولتومبسون دراستان الأولى
بعنوان:

What We Do And Do Not Know About Pre-Hellenistic Al-Quds.

والثانية خصصها للرد عليّ بعنوان:

The Literary Trope of Return - A Reply to Firas Sawah.

أي: العودة من السبي كمجاز أدبي - رد على فراس السواح.

الكتاب يُشبه الكائن الحي في دورة حياته، فهو يُولد ويعيش مدةً ثم يختفي ولا تجده بعد ذلك إلا في المكتبات العامة، ولكن بعضها يقاوم الزمن وقد يتحول إلى كلاسيكيات لا تخرج من دورة التداول. وقد أطلال القراء في عمر مؤلفاتي حتى الآن، ولم يختف أحدها من رفوف باعة الكتب، أما تحول بعضها إلى كلاسيكيات فأمرٌ في حكم الغيب.

فإلى قرائي في كل مكان أهدي هذه الأعمال غير الكاملة مع محبتي وعرفاني.

فراس السواح

بكين، كانون الثاني - يناير 2016

الفصل الأول

الديانة الهندوسية

تألف: John B. Noss
ترجمة: سيف الدين القصير

1- الهندوسية المبكرة

الانتقال من القريان إلى الاتحاد الصوفي

تتمتع الديانات الهندية المشتملة في مصطلح «الهندوسية» بتنوع غير محدود إلى حد ما، فليس هناك من إمكانية لجمعها معاً تحت نص واحد أو قول بأنها تنفق حول ما يجب قوله وفعله في هذا العالم، إنها حقيقة ليست دينة واحدة ولكن بالأحرى أسرة من الديانات، إن كلمة «هندوسية» يجب ألا تحمل معنى أن الهندوس قد وصعوا ديانتهم في نظام مكتمل من المعتقدات يقف حائلاً باعتبارهم مقياساً لمدى استقامة إيمانهم، فالهندوسية تتصف بدلاً من ذلك بالمرونة والتغير، إنها تتوحد الديانات الحية للناس الذين يسمون أنفسهم هندوساً⁽¹⁾

إن مدى المعتقدات والممارسات وتعدداتها هو ما دفع المراقبين إلى إجراء تمييز بين المعاني «الفضفاضة» والمعاني «الضيقة» للهندوسية، وبشكل عام فإن التعريف القضااض هو ما يفضله غالبية الهندوس، فالهندوسية عندهم، هي تركيبة كاملة من المعتقدات والمؤسست التي ظهرت منذ زمن تأليف كتبهم ابقديمة المقدسة (وأكثرها قداسة الفيدا) وحتى اليوم. غير أن العلماء الغربيين

(1) الهندوسية: هي مصطلح تصنيفي فضفاض لكمة ملائم يستخدم لمجموعة متنوعة ضخمة من الأديان التي تربطها صلة نسب المصطلح نفسه حديث لعهد نسيأ، وأول من استخدمه المراقبون الخارجيون الذين كانوا يظنون على ما بدا لهم على أنه تركيبة دينية ثقافية معقدة ومميزة لهندوس العصريون يستخدمونه في الإنكليزية، أما فيما بينهم فيستعملون الكلمة القديمة «دارما» بمعنى طريقة في العيش والتفكير، وكلمة هندو أو هدي مشتقة من مصادر إسلامية عندما ظهرت الحاجة لإيجاد تسمية للباس لقاطنين على طول نهر الإندوس وما وراءه

يميلون إلى تفضيل التعريف الضيق الذي بموجبه ينظر إلى ما يسمى بفترتي الفيدية والبراهمانية (أو البرهمية وفق لفظ المؤلفين العرب القدماء)⁽¹⁾ على أنهما تطورات تحضيرية للهندوسية بالمعنى الصحيح، حيث جرى اعتبار الأخيرة مقتررة بالنظام الاجتماعي والديني الواسع الذي نما وترعرع بين سكان الهند منذ حوالي القرن الثالث قبل الميلاد.

تكاد الهندوسية ألا تكون بمعناها الضيق أقل تنوعاً وإثارة للدهشة مما هي عليه عندما تنظر إليها بمعناها الفضفاض، ويتمتع الهندوس بخبرات واسعة فوق العادة من المعتقدات والممارسات. يتقنون منها ما يريدون، إن بإمكانهم أن يكونوا من المؤمنين بوحدة الوجود (إذا ما استعملنا المصطلحات الغربية)، أو المشركين، أو الموحدين، أو المعجادلين، أو حتى الملحدين من القائلين بالثنوية، أو التعددية، أو بوحداية الكون.

من ناحية أخلاقية، قد يتبعون مقياساً صارماً أو مترخياً من السلوك، أو قد يختارون بدلاً من ذلك، نظاماً من النسكية يتفوق على نظام الأخلاق، قد يعيشون حياة نشطة أو أخرى تأملية، وقد يمضون وقتاً طويلاً في ممارسة الطقوس الدينية المنزلية، كما يفعل أكثرهم أو يستغنون عن ذلك كلية، قد يمارسون العبادة في معبد بانتظام أو لا يفعلون ذلك إطلاقاً. الواجب الوحيد الملقى على عاتقهم، بعض النظر عن شعباتهم، يتمثل في الالتزام بأحكام وطقوس طبقتهم الاجتماعية وثقتهم بأن هذا سيجعل ولادتهم التالية أكثر سعادة.

يدو أنه من الأفضل عند سرد قصة هذا الدين المدهش، تقسيم هذا العرض إلى فصلين الأول بعنوان «الهندوسية المبكرة» والثاني «الهندوسية المتأخرة»، ومن أجل محاولة الحفاظ على بعض الشبه مع منظور تاريخي، يمكن الفصل بين هذين الفصلين بثلاثة فصول أخرى تتناول البوذية والجينية، لأن الديانتين الأخيرتين انبثقتا وبرزتا لفترة من الوقت اعترضت فيه سمو الهندوسية المنتظم

(1) مترجم هذه المقالة يستخدم التعبيرين العربيين تادلياً، فيقول براهماني أو برهممي، وبراهمانية أو برهمية.

وتطورها، لذلك من الممكن دراستهما قبل النظر في الهندوسية المتأخرة. الفصل الحالي يتناول أول الهندوسية والانتقال المزدوج (أ) من الشرك إلى التوحيد والقول بوحدة الوجود، و(ب) من القربان أو التصحية باعتباره النشاط الإنساني الأكثر تقدماً إلى الاتحاد الصوفي مع الواحد، وهو انتقال يسير بنا من الفترة العبدية إلى البراهمانية.

1- ديانة العصر الفيدي (vidic age)

الهند قبل قدوم الآريين:

الهند أرض قديمة العهد ملأتها شعوب قديمة، المجموعة الرئيسية من هذه الشعوب كانت قبل العام 1500 ق.م، من أجداد الوفرة الغالبة الموجودة حتى اليوم في النصف الجنوبي من الهند من الدرافيديين (Dravidians) أصحاب البشرة السوداء والشعر الأجدد، غير أن هؤلاء لم يكونوا من السكان الأصليين، إذ تواجدت بينهم قبائل بدائية من ثقافة أدنى وأقدم، ولا يزال بعض هؤلاء باقياً في أذغال وسط وجنوب الهند، وتنازعت ملكية الأرض بعض القبائل المغولية المسيطرة على أرض في الشمال الشرقي من الهند، واجتمعت شعوب ذات أصول مختلفة وتشكيل اثني (عرقى) متنوع، وعاشت على ضفاف نهر الإندوس (Indus) قبل 2500 ق.م. اجتمعت لتنتج حضارة من عصر البرونز ذات فن وعمارة متطورة (ظهرت إلى النور نتيجة أعمال التنقيب في المدن المحصنة في هرابا (Harappa) في البنجاب، وموهنجو - دارا (Mohenjo dara) في السند) ضاهتها، كما يبدو، ديانة متطورة بشكل مساو وتضمنت في بدرتها على الأقل أفكاراً تتجسد الآن في العقائد الهندوسية حول قانون أو مبدأ الـ«كارما» (Karma) وعودة الروح إلى الجسد (بالتقمص)، وتظهر بقايا الآثار أن هؤلاء الناس قد عبدوا آلهة أمهات، وحيوانات، وباهتموا خاص إله الخصب الذي قد يكون طبقاً لإحدى الفرضيات شيفا (shiva) الهندوسي بصورته الأقدم عهداً، ويمثل هذا الإله بكائن أقرن ثلاثي الوجوه (حيث أن الوجه الرابع يقع على الجانب المعبد بصورة لا مرئية)؟ وأرجله في وضعيه اليوغا، وأكعابه محتمعة،

في حين يقف هيل وسمر وثور وكركدن في خدمته، وتصبح هذه الشخصيات رموز لأعضاء التكاثر الذكورية والأنثوية التي توحى بأن الطقوس الدينية تطلب قوة الخصب ومن سوء التقادير أنه لم تصلنا من هذه الحضارة أية كتابات يمكن فك رمورها، لأنها اختفت في كارثة مدمرة، ربما تمثلت في العزو الآري الذي سنصه فيما يلي.

ظهور الآريين (Aryans):

في وقت ما، يقرب من منتصف الألف الثاني قبل الميلاد، تدفقت عبر شعاب جبال الهندو - كوش في شمال غرب الهند مجموعات من شعب مختلف يتحدر من عرق مختلف قُدِّر له بالنتيجة أن يحتل الهند ويعيد صنعها ويخضع هو نفسه لإعادة تشكيل جديدة. كان هذا الشعب من ذوي القامة الطويلة والبشرة الفاتحة ويتحدر من السلالة الهندو - أوروبية، وكانوا يسمون أنفسهم بالآريين، لقد شكلوا خمسة أقسام كبيرة أو شعوب، تألف كل واحد منها من قبائل منظمة، وكانوا قد أمضوا زمتاً طويلاً وهم يتنقلون شرقاً بحثاً عن موطن دائم لهم، أخيراً. وخلال فترة قرون عديدة، راحوا يهبطون من الجبال على السهول في شمال غرب الهند، كانوا ينتمون إلى تركيبة إثنية هي نفسها التي انتمت إليها القبائل القوية التي اندفعت غرباً وشمالاً وجنوباً في أوروبا حيث نتج عن انتشار دمهم ولغتهم ظهور شعوب اليونان واللاتين والسلتيين والألمان والسلاف التاريخية، وبينما كانت الهجرات الأصلية لا تزال في طور التقدم، اندفعت الموجهة الهندو - آرية، كما نسميها، من أوروبا باتجاه الجنوب ثم باتجاه الشرق حيث تشرق الشمس على ما يبدو، وبعد عدد مجهول من السنوات قضوها على مرتفعات باكتريا (Bactria) وعلى طول نهر جيحون، بدؤوا بالهجرة ثانية إلى داخل الهند هذه المرة، وافترق عن المجموعة الإثنية نفسها فرع كبير دخل إلى إيران (فارس القديمة)، لقد كانوا من جملة المجموعة الهندو - أوروبية الجوال، لكنهم افترقوا عن بقية زملائهم عند أحد المفترقات الطرقية وتحولوا باتجاه الجنوب وسيمر وقت طويل قبل رؤية تغييرات عظيمة في اللغة والعادات

والأفكار تحدث بين كلا الإيرانيين والهندو - أوروبيين ، واختلاف في النظرة الدينية يتسع مداه اتساع الاختلاف بين الهندوسية والزرادشتية ، لكن من الممكن أن نتيج أثراً لأوجه التشابه الأصلية في اللغة والدين دون صعوبة.

استقر الهندو - آريون لأول وهلة على ضفاف الفروع العليا لنهر الأندوس ، وكانت عرباتهم التي تجرها الخيول ولم تعرفها الهند من قبل قد أرعبت السكان الأصليين المسالمين ، لقد كانوا شعباً من البدو الرحل ، لكنهم بدؤوا الآن يعيشون في مجموعات قروية بسيطة بين قطعانهم ومواشيهم ، وبينما كانوا يشقون طريقهم باتجاه الجنوب الشرقي على طول قاعدة جبال هيمالايا ويوائمون حياتهم مع المناخ الجديد. دخلت طريقة حياتهم مرحلة تحولٍ صارت بموجبها أقل بدوة لصالح النمط الرزاعي ، ويبدو أن الرجال انشغلوا بالكامل في دعي قطعانهم وشن الحروب في حين قامت النساء بأعمال بناء البيت وتديره إلى جانب البستنة ، الحيوانات التي أتوا بها إلى الهند كانت حيوانات الناس البداءة - أبقار وخيول وأغنام وماعز وكلاب ، أما الغيلة والقروذ والنمور فلم يكن لديهم أدنى معرفة بها ، وحافظوا على وجبتهم الغذائية القديمة المؤلفة من الحليب واللحم ، إلى جانب مواصلتهم لعادة قديمة تشكلت قبل ذلك بقرون (ونجد مثيلاً لها عند الإيرانيين) وتمثل في صنع شراب معروض أطلقوا عليه اسم سوما (Soma) يعصرونه من نبات لا تزال هويته مجهولة ويشربونه بعد مزجه بالحليب واعتقدوا أن آلهتهم كانت تستمتع بهذا الشراب ، ولذلك صاروا يقدمون إليها حركات منه كلما ضحكوا بأضحية

كان الصراع من ذوي البشرة السوداء من الدرافيديين (Dasas أو داسيوس Dasyus) متواصلاً متقدماً مع زحف الآريين. وبينما تنالت موجات الغزاة متزايدة قادمة من المؤخرة ، حدثت اشتباكات داخلية بين القبائل خلدها الملاحم الهندوسية العظيمة المعروف باسم «راماياتا» و«المهابهاراتا» (Ramayana and Mahabhartar) وفي الوقت الذي تم فيه إتمام احتلال كامل منطقة الأنهار الخمسة (الفروع العليا لنهر الإندوس) ، بدأت مواجهة مشكلة

السيطرة على الأرض الجديدة تجد حلاً لها في نشوء أول طبقات اجتماعية متميزة عند من كانوا يشكلون في السابق شعباً من البداية لا تمايز بين فئاته. وقد تطابقت هذه الطبقات والتي منها خرجت طبقة المنبوذين في المجتمع الهندوسي فيما بعد، مع التقسيم الجديد للعمل عند هؤلاء الناس

كان لكل قبيلة مدك أو زعيم سمي بالراجا (Raja) وهي كلمة ذات جذر مماثل لجذر كلمة ركس Rex اللاتينية - وهو منصب يتولونه بالوراثة عموماً. وسرعان ما أصبحت وظائف الملك ومهامه معقدة أكثر فأكثر تبعاً لتوسع الأراضي التي حصعت له حتى أصبح، مع اقتراب نهاية العصر الفيدي، يتميز عن بقية المواطنين بالحاشية الكبيرة والقصر الفخم والكسوة المتألقة. ولم يكن متوقعاً منه الإبقاء على جيش خاص لحماية شعبه فقط، بل وأن يجمع حوله عدداً من الكهنة لمساعدته في الحصول على البركة الإلهية لرعيته وموافقة الآلهة على أفعاله. أما الذين فاق عددهم عدد المحاربين الذين شكلوا جيش الراجا الخاص، والكهنة الذين خدموا كلاً من الملك والشعب، فكانوا الفلاحين والرعاة الذين كانت حياتهم لا تزال تشابه إلى حد كبير حياة أجدادهم. كان الأب (Pitar) - الجذر المماثل لكلمة اللاتينية pater، والألمانية Vater، والإنكليزية father، إلخ - وهو رأس الأسرة والمالك لممتلكاتها، وكان ما يزال كاهن الأسرة في تلك الأيام المبكرة، ولم يكن يعترف بتسلسل النسب إلا من خلاله، أما الزوجة والأم mater (matar) - باللاتينية وmutter بالألمانية، إلخ - فقد تمتعت بكونها فرداً حراً بالمقارنة وأقل عزلة بكثير مما كنت عليه ذريتها في وادي الغانج فيما بعد. ولم تكن سلطتها على أبنائها في المنزل وعلى الخدم السود مقيدة بأية قيود عدا قيود زوجها في بعض المناسبات، وهو الذي كان يعد السيد على أهل البيت.

وبما أن الآريين اعتادوا للتنقل نحو آفاق ومحاطر جديدة لقرون طويلة، فقد كان استقرارهم بطيئاً، ولم يبق لهم سوى بديل واحد لمغامرتهم المفقودة تمسكوا به، لقد واصلوا تجوالهم في المخيلة واستكشفوا العالم حولهم بفتنة حاضرة، وما كادوا يكسبون مكاناً لأنفسهم في الهند حتى راحوا يطورون أدبهم الشموي أكثر وأكثر، وأصبحت قرايبهم الطقسية أكثر تعقيداً، وبدأت الحكايات

الشعبية والقصص الملحمية تأخذ شكلها الذي عرفت به، وعبرت الترانيم الدينية للكهنة وصلواتهم في الوقت نفسه عن التوسع في المفاهيم الدينية نتج عما سبق، مصافاً إليه السحر القديم الذي مارسوه، أقدم كتابات الهدوسية، السامهيتاس (Samhitas) وتعني مجموعات وهي أربع: الريغ - فيدا (Rig - Veda) والساما - فيدا (sama - veda) واياجار - فيدا (Yajar - Veda) والآثارفا - فيدا (Atharva - veda)، تعني كلمة فيدا veda «العلم المقدس»، ولها الجذر نفسه لكلمتي wit و Wisdom الإنكليزيين، و Video اللاتينية و Wissen الألمانية. إن معرفتنا بالآلهة الهندو - آريين مستقاة أساساً من كتابات الفيدا الأربعة هذه⁽¹⁾، ونتوجه الآن لدراسة أقدم هذه الكتابات أولاً

الريغ - فيدا (Rig - Vedo):

تعتبر كتابات لريغ - فيدا. وتعني حرفياً «أشعار مديح فيدا» من صنف مختارات الأشعار الدينية وتقع في عشرة كتب تحتوي على أكثر من ألف ترنيمة تعكس التقوى الديني لمجموعات متبقية من قبل وإبان العصر الفيدي. بادئ ذي بدء، لم توجد هذه الترانيم (وبعضها كان من نظم أفراد) إلا في صورة شفوية، إنها عبارة عن صلوات موجهة إلى إله واحد أو إلى اثنين أو أكثر من الآلهة⁽²⁾ في معظم الأحيان. ونجد أماكن إقامة هذه الآلهة في مناطق ثلاث الأرض والسماء والهواء الذي يتوسطهما.

(1) الأدب الفيدي معقد حيث أنه أصبح لكل «مجموعة» فيه ملحفات على شكل رسائل عائدة للبر همانات، تضم تعليمات حول تطبيق الطقوس بشكل صحيح وظهر لها ملاحق أخرى عرفت باسم آرانياكا (Aranyakas) مهمتها تعليم الأشخاص المعتكفين في الغابات ممارسة الاستخدام الرمزي أو السحري للصوات ولترانيم. ثم ظهرت كتب الأوبانيشاد لتضع بشكل فلسفي المبررات العقلية لهذه الأفعال وسيتم النظر إلى مصنف الفيدات والبراهمانات والأوبانيشادات بشكل مستقل بعضها عن بعض ومستشير إلى مصنفات الأوبانيشادات باسم الفيدات vendata وتعني «نهاية أو الأقسام الختامية للفيدات».

(2) ونسبى ديفاس Devas أو «المشعون»، وهي كلمة مقابلة لكلمة ديوس Deus اللاتينية التي منها اشتقت الكلمة الإنكليزية Deity



عندما اتخبط الآريون في العبادة العامة، تقدموا من المذبح بثقة وفرح إلا في حالات خاصة، عندما تلوح مشكلة في الأفق أو كان أحد الآلهة غاضباً، لم يكن لديهم في تلك الأيام معابد ولا حتى أمكنة مقدسة ذات طبيعة دائمة، إلا أنهم مارسوا عبادتهم تحت السماء المكشوفة كما فعل الإيريانيون القدماء لقد استعملوا مناطق ذات عشب مقصوح ونظيف وجعلوا في الوسط مساحة خالية أو موقفاً للمذبح إما بصورة أرض عارية أو مجرفة السطح، وواسعة بما يكفي لتضم عدداً من مواقع للنيران يصل إلى ثلاثة نيران غربية (في موقع غارهاباتيا Garhapatya)، وهي ذات شكل دائري وترمز إلى التراث، إضافة إلى أنها النار الوحيدة الوارد ذكرها في أشعار لفيدا، ونار شرقية (في موقع أهفاميا Ahvamia دي الشكل المربع، ويمثل سموات الجهات الأربع)، ونار جنوبية (في موقع داكشينا Dakshina على شكل نصف قمر، ويمثل قبة الهواء ما بين الأرض والسماء)⁽¹⁾.

كان الكهنة يقومون بمهامهم داخل أرض المذبح، كما كان يجري إبقاء أحد المقاعد شاغراً قرب النار لضيوف ربانيين غير مرتبين ربما يكونون حاضرين، أما القرابين فتألف من واحد أو أكثر مما يلي: زبدة صافية أي دائلة، وقمح، وسوما، وماعز أو نعجة، أو بقرة أو ثور أو حصان (وكان قربان الحصد يعد الأعلى كلفة والأكثر فعالية)، وبمرور الوقت، ومع استئطلة زمن الأضاحي لتتحول إلى احتفالات معقدة، صار الكهنة يتولون القيام بالعملية، حيث تولى كل واحد وظيفة من الوظائف فأحدهم قد يكون باني المذبح (أذفاريو adhvaryu) الذي كان يحضر أيضاً مواد التضحية ويديرها يدوياً وهو يردد الكلمات المناسبة أثناء القيام بعمله، وكان كاهن آخر، الهوتار hotar، يصب الزيت أو الخمر على القران داعياً الآلهة بعبارات المجاملة لتنزل وتستمتع بقرابين التضحية والسوما الموضوعة في أوعية على العشب.

(1) ربما استعملت نار واحدة، نار غارها بابيا Garhapatya، في الأرملة الفيدية المبكرة ثم جرى رفع أرض المذبح بدلاً من حصرها وتجزئتها، وكانت تبنى بطوب مربع الشكل بأشكال مختلفة



«أنت يا من وُضِعَت الصلوات أدوات لتمجيدك،

نحن بانتظارك فردد التراتيم يا إندرا...

تقبل منا كعكلة القربان بسرور: إندرا، اشرب

السوما والحليب الممزوجين

واجلس هنا على عشب المضحي».

كاهن آخر قد يكون أغنيد (Agnidh) أو موقد نار الأضحى، لكن الأول أصبح يشغل مع مرور الوقت وظيفة البرهمي، أو الكاهن المترئس للاحتفال، أي الذي يمثل في شخصه طلب الاسترحام المركزي المقدس أو ما يسمى براهمان (Brahman) أو الصلاة⁽¹⁾.

كان القربان يحضر خلال عملية تقديم الأضحية، على نار غرهاباتيا، ثم يسكب، سواء أكان من القمح أو اللحم أو السائل أو مزيج من ذلك كله، على نار أهدافنيا، حيث يوضع في جزء منه على وسائد من العشب أو يصب هناك للألهة، ويؤكل أو يشرب في جزء آخر، من قبل المشاركين بعملية التضحية. وكان تقديم السكبة السومية (التي غالباً ما كان طقساً مستقلاً) العمل الختامي لسلسلة طويلة من الأحداث الطقسية الممتدة على مدى أكثر من يوم: العثور على النبات الذي سيستخلص منه العصير أو شراؤه، إلى عملية نقله المهيبة إما في عربة أو على رؤوس الناس إلى موضع العصر، إلى جانب الماء لتشريب سوق النبات الجاف الآن، إلى عصر السوق، بين ححرين ضاغطين بعد تشريهما بالماء، إلى تصفية السائل عبر مصافي مصنوعة من الصوف

(1) لكلمة براهمان Brahman معانٍ عديدة، منها «الكلمة المقدسة» و«العلم المقدس»، و«الرقية» أو «السحر» وهي تنطبق على كلمات وأشعار لريع - فيدا كما على رقيات وطلاسم الأناها - فندا، وتبادل الريع - فيدا كلمة فاك Yac بمعنى الحطاب حيث أصبحت مساوية لبراهمان أو مر دفا لها واسم ذك ساتي Vaca spati هو أحد أسماء براهمان ساتي Brahman spati



(وهذا فعل مميز بصوت خاص به تم تفسيره ببعض المبالغة على أنه «خوار ثور» أو بريق لون «ذهبي»)، إلى مزج السائل مع الحليب أو العسل، ثم تقديمه أخيراً إلى الآلهة وتوزيعه على الناس المشاركين الذين كانوا يشعرون فوراً بتأثيره المسكر أو الهلوسي عليهم⁽¹⁾

أفسحت الطقوس المتعلقة بتقديم القرابين المجال لظهور ميثولوجيا دائمة التمر والنسج على منوالها، وقد رأينا كيف أن الطقوس الديني يفسح المجال لظهور الأسطورة، والأسطورة للطقس الديني، ولدينا الآن أمثلة على هذه النقطة، لقد سبق لأساطير الهدو - آرين أن تطورت بشكل جيد عند دخول الأخيرة إلى الهند، لكنها لم تتوقف عن التغير والنمو بعد ذلك لأن الطقوس المتعلقة بتقديم الأضاحي جرى تصميمها لتحقيق أمن الإنسان في كلتا حالتها التغير والاستقرار فقد خصصت الآلهة لإعادة نظر في أوقات بعينها ومنحت قوى وسلطات جديدة. فكان يخبو نجم آلهة، كانوا مرة من دوي البأس والسلطان وينزرون في المؤخرة أثناء هذه العملية، لتحل محلهم آلهة أخرى اعتبرت أكثر قدرة على مواجهة الحاجات وتعديلها. كما تطلت الطقوس نفسها إدخال قوى أو حضور إلهي مثل أغني (Agni) وسوما (Soma) وبريهاسباتي (Brihaspati). يضاف إلى ذلك، أن آلهة كوتية جديدة تماماً ظهرت عندما فهم أن الطقوس لا تؤثر في الآلهة لوحدها فقط، ولكن في الكون بأكمله، وقد حدث ذلك عندما أصبحت القوانين أحداثاً مركزية وصاعطة بحد ذاتها لدرجة أن العالم في مجمله كان يتأثر بها وينخرط فيه وبلغ الأمر هذه الدرجة بحيث أصبح الكون بناءً مقدساً في مجمله وأفسح المجال للظن بأن أصوله تعود وتتجذر في فرياد كوني

(1) طعن بعض المفسرين أن السوما عصير يستخرج من نبات القنب الهندي (الشيشيه دالماريجوانا) بينما رأى غوردون وسون (في كتابه السوما، فطر الآلهة من أجل الخلود، هاركرت بريس، 1969) أنه نبتة هلوسية تدعى أمانيتا موسكاريا يستخرج منها عصير سام يخفف بالحليب والعسل وسماء، وتوجد اليوم في مرتفعات إيران وأفغانستان



هناك مقاطع في كتب الفيدا والأدب التفسيري للبراهمانات والأوبانيشادات ترى أن العلم في كليته هو إما بقرة أو حصان أو إسان كوني حضع منذ الأزل لعملية التصحية والتقطيع التي أنتجت الجبال والأنهار والتراب والمخلوقات الحية من كل الأنواع، وهكذا وطبقاً للريح - فيدا، فقد سمح الإنسان الكوني الأصلي، بوروشا (purusha)، للآلهة (الذين بدؤوا بالظهور من لا شيء، سواء أكان ذلك من بوروشا نفسه أو من بعض الأمكة السابقة للكون أو ما فوقه) بصنع قربان منه:

«عندما قسموا، بوروشا، كم جزءاً صنعوا منه؟

لبراهمان كان فمه، ومن دراعيه الاثنتين صنع الراحينيا (Rajanya).

فخذاه أصبحتا لفايسيا (Vaisya)، ومن قدميه

خرج سودرا (Sudra)⁽¹⁾.

القمر تكون من عقله، ومن عينيه وندت الشمس...

من سرته خرج الهواء المتوسط، ومن رأسه

تكونت السماء وصورته؛

والتراب من قدميه».

وكانت الساتا باثا - براهمان (sata patha - Brahmana) تقول:

«الفجر حقاً هو رأس الحصان القربان، والشمس عيناه، والريح نفسه،

والنار فمه المفتوح، السنة هي جسم الحصان القربان، والسماء ظهره، والهواء

بطنه، والتراب الجزء الأسفل من بطنه».

تظهر فكرة أن العلم بأكمله قد تأصل وخرج من القربان الكوني في ترنيمة

من ترانيم الريح - فيدا تكرم فيشف كارمان (vishva Karman) باعتباره صانع

(1) هذه هي أسماء الطبقات الاجتماعية الأربع البراهمان، والكشاتري أو الرجا، وفايسيا.

والسودرا Sudra، Brahman Ksaterya (Rajas) Vaisya

العالم أو مهندس العالم، ولأنه لعب دور اقربان الأزلي الذي، من العجيب أنه كان فيه الضحية القربانية وفي الوقت ذاته الحر في الذي صنع العالم، حيث كانت ذراعه ورجلاه تصل إلى كل مكان وتحفي ترنيمه أخرى (X. 121) ذات فكرة مختلفة قليلاً بهيرانيا عاريها (Hiranya harbha)، البيضة أو المنبت الذهبي (طبقاً لرواية أخرى، رحم الماء العظيم - البحر الأزلي - الذي حمل البيضة الذهبية) باعتباره المشأ الذي خرج منه براجاباتي (Prajapati). الخالق، صانع الآلهة والناس والحيوانات، الذي صنع مخلوقاته، كما يبدو، من المواد التي احتوتها البيضة أو المنبت ذاته. وهكذا، تكون الطقوس قد أفسحت المجال لنشأة أساطير مذهلة تصف أصل جميع الأشياء.

اعتمدت هذه العناصر الحديدية للأسطورة على مفاهيم استخرجت من ميثولوجيا أقدم عهداً، ومن الواضح أن العديد من الآلهة التي تم الاستنجاد بها والابتهاال إليها كانت من عهود قديمة جداً، وتشارك الاعتقاد ثلاثاً منها كل من الإيرانيين والحثيين واليونان والرومان والآلهة الثلاثة هي ديوس بينار Dyaus Pitar، أو السماء الأب (الذي سبق وعرفناه كزيرس باتر Zeus pater عند اليونان وجوبيتر عند الرومان)، وعشيرته بريثيفي ماطر Pruthivi Matar أو الأرض الأم غايا ماطر Gaea Mater عند اليونان، وميترا Mitra - مترا عند الإيرانيين - وهو إله أخلاقي يمثل الحفاظ على العهد والولاء، لكن ربما كان في الأصل إلهاً للشمس. غير أن نظرة الريغ - فيدا إلى هذه الآلهة كانت غامضة إلى حد ما ونادراً ما تم اللجوء إليها كونها هُجرت من مقاماتها الأقدم عهداً على أيدي آلهة بدت أكثر فاعلية ونفوذاً في شمال غرب الهند.

البارز من بين الآخرين كان إندرا (Indra) المزمجر، سيد آلهة المنطقة المتوسطة من السماء وإله العواصف بشكل خاص، ولاسيما العواصف المطرية (الموسمية) التي تضع حداً لفصل الجفاف⁽¹⁾، كما كان إله الحرب أيضاً.

(1) كان إندرا (Indra) إلهاً أرب قديماً، اكتسب هذه الصفة الخاصة في الهند.

وقد بدا لأتباعه كشخصية ضخمة الجثة، وشعر مرسل طويل ولحية كثة شامخة من خلالها كان يصرخ ويزار بصوت عالٍ. وكان قد نزل إلى الميدان ممسكاً بيده الصاعقة القاتلة للأعداء الفاجرا (Vagra)، باعتباره حليفاً للأريين وراعياً لهم لذلك لا عجب أن أعداءهم كانوا ينهرمون. وكان يقوم في أعظم أعماله السنوية براعة، بصنع تنين الجفاف فريترا (Vritra) الذي كان يحبس المياه في المعازل الجبلية، فكان يحصل نفسه جيداً لأداء هذا العمل حيث يقوم، وهو المقاتل الصديد والبطل الأري الخشن في شرابه، «بعب العصير عاً من طامسات السوما الثلاث»، ثم «ذبح الأفعى المستلقية على الجبال بصاعقته المميتة، فاندفع الماء مسرعاً في جريانه باتجاه المحيط»، وهامهم عباده يرفعون له بتقرير هذه الترتيلة. «هو الأمر على الخيل والعربات والماشية والقرى وعلى المياه هو من أتجب الشمس والفجر، هو إنندرا أيها البشر، إليه تدعو صفوف الفريقين المتحاربين، والطلائع الأمامية للجيوش ومؤخراتها من كلا العدوين تستنهضه، هو إنندرا أيها الشر، يدونه لا يحني الرحال مبرراً، وإليه يتوجهون لطلب العون هو أصل الأشياء طراً، وهو مزعزع كل ثابت قوي، هو إنندرا أيها البشر، وها نحن رفاقك يا إنندرا، وأولادنا، في كل الأوقات يرفعون لك الحمد والثناء في المجمع»

بالطبع مثل هذا الثناء يحب ألا يؤخذ كدليل على التوحيد بمعناه الدقيق، لقد كان لدى المتعبدين ميل للإطراء والمديح الذي كان سيحدث الرضا. ومن هنا، وخلافاً لليونانيين القدماء، الذين لولا ذلك لشبهوهم في مجالات مهمة، فإنهم لم يرفعوا إلهاً واحداً بعينه إلى مرتبة التفوق الأولمبي الدائم، ولكنهم ذكروا كل واحد من آلهتهم على أنه عالٍ ومتفوق أثناء الصلوات على الأقل⁽¹⁾.

(1) ليس ذلك بتوحيد صحيح ولكنه استيحاء طقسي أو ديني، أي الإطراء المؤقت وربع واحد من بين عدة آلهة إلى اسمى مرتبة يمكن منحها طقسياً أو شعرياً يقول فرانكلين إدغرتون. «إما أنه يتم جمع إله محدد يستوعب كل الآلهة الآخرين من خلال الإعلان عنهم بأنهم مظاهر له، أو أنه يمنح صفات لا تعطى في المنطق الدقيق إلا للوهة موحدة واحدة».

في تعارض صارح مع إندرا (Indra)، كان هناك إله الحبال الممقوت رودرا (Rudra)، الذي لم تكن مناحاته كثيرة، إلا أن خشيته والحواف منه كانت عظيمة، لأنه كان المسبب الشرس للعواصف المدمرة النازلة من ثلوج جبال الهيمالايا. وكان بطعه بعيداً عن التحالف مع الآرين وإنما مدمراً لضائعهم وأشخاصهم بالخوف ولرهبة صاحبنا وجوده. وقد تقرب عباده منه بخشوع يتوسلون به بقلوب مرتجفة وينادونه «بالحالد»، سائلين أن يتوجه إليهم بوجهه الميمون (شيفا Shiva) بدلاً من وجهه الحقود، وأن يرأف بأطفالهم وأحفادهم، فكانوا يتضرعون قائلين:

«لا تقتل كبيراً ولا صغيراً، ولا ولداً

ودرحلنا البالغ، ولا أماً ولا أمناً

أب رودرا، لا تؤذ أنفسنا العزيزة عدينا

لا تؤذنا في قطعاننا ولا في خيولنا

أبا رودرا، لا نذبح أبائنا في غضبك،

إننا نتوسل إليك بالقرايين دائماً».

وفي أوقات أخرى نجد رودرا شخصية لطيفة تعمل على شفاء الناس لأله يتحكم بالبيانات الطبية (في حصونه الجبلية)، فكان له جانان: واحد مسعف وآخر مدمر، وهذا مهم من ناحية تاريخية لأن أهميته المعظمى تقع في حقيقة كونه الصورة المبكرة للإله الهندوسي العظيم اللاحق، شيفا Shiva، المدمر (والمسعف).

تكتسب الريح - فيدا شهرة بالأشعار الواسعة الانتشار في وصف هذه الآلهة وغيرها من آلهة الطبيعة، فايو (Vayu)، أو الريح، هو حامل العطور، مارتوس (Maruts)، الصغار الهائجون، أو الأرواح العاصفة، هي «شريعة كالريح .. متجلبية بالمطر ... وهم منشدو الجنة».

الأوشاز (Ushas)، أو الفجر (إيوس Eos اليونانية) هي «فتاة شابة بثياب بيضاء» تنعش من بعيد في عربتها التي تجرها خيول منقطعة بالأحمر، وحادماها (أسفينز Asvins)، فارسا الفجر التوأماً، يتدفعان خلفها بسرعة عبر السماء في

عربة ذات مقعد ذهبي، ولحام ذهبي، ودولابين ومحور من الذهب، يطيران بسرعة تفوق طرفة العين، هناك أيضا عدد من آلهة الشمس اني ربما تمثل أطواراً مختلفة من الضوء، على سبيل المثال، سوريا (Surya)، الصاعد بخيول مطلقة صمراء فيجعل الكوكبات التي تغمرها أشعة عيه التي ترى كل شيء، تختبئ مثل انصوص ساحة معها حزم ضوئها؛ وسافيتار (Savitar) «ذو الشعر الذهبي المتلألئ» تحت أشعة الشمس» الذي يقطع «الدروب القديمة النظيفة من العبر المؤسسة جيداً في منطقة الهواء المتوسطة»؛ وفيشنو (Vishnu) ذو الخطوات الواسعة الذي يقطع مسافة الأرض والجو ولسماء في ثلاث خطوات سريعة مترحماً العالم من الليل، ويمكن القول عن الأخير بأنه على الرغم من تموقه هو والإله رودرا على بقية الآلهة الفيدية ليصبح أحد آلهة الهندوس الأساسيين، إلا أنه لا يحتل مكانة بارزة في الريغ - فيدا، بل إنه فقد كل خصائصه الشمسية تقريباً.

من الشخصيات العربية في الريغ - فيدا، هناك الإله ياما (Yama)، أول رجل يموت، وهو الآن إله الموتى وقاضي المغادرين وحاكمهم، وقد اعتاد الآريون عند ذكره، مخاطبة روح الميت الذي يسجى جسمه على كومة خشب الحنازة تمهيداً لحرقه:

«كرم نقرابينك الملك ياما الذي يجمع الناس
بعضهم مع بعض، الذي ارتحل إلى الأعالي الشاهقة
فوقنا، الذي يمتش عن الطريق ويدل عليه الكثيرون
وأول شيء وحده له ياما هو مكان نسكنه؛
ولن يتمكن أحد من اغتصب هذا المرعى منا.
قابل ياما، قابل الآباء، قابل مزية الأعمال
الحرّة المنظمة، في أعلى السموات.
دع الخطيئة والشر؛ اسع مانجه مسكن لك
من جديد، ونور بلباس المجد جسد آخر».

لم تكن هذه الأبيات لتكرم ياما وروح الميت فقط، ولكنها عبرت من خلال ذكرها للآباء، عن تقدير الآرين ومشاعرهم تجاه أجدادهم، وهذا جزء قديم ومهم جداً من ديانتهم. وكان من ممارساتهم المتظمة وصنع وجبة طعام مكونة من كعكة من الحبوب والحليب، أو الحليب الممزوج مع السوما، أو كعكة الأرز، على الأرض ثم دعوة أرواح الأجداد للاقترب، وتناول المغذيات.

وفيما يتعلق بالأخلاق وقف الإله فارونا (Varuna) عالياً فوق بقية الآلهة بعد أن فرض هيئته على الآخرين، وكان هذا الإله أصلاً هو إله القبة السماوية العالية الذي كُلف بالوظيفة الشاملة (المشابهة لوظيفة حفظ النظام بين الجيوم) المتمثلة بتوجيه القوى الفاعلة في كل مكان من أجل الانتظام والاتساق الطبيعي والأخلاقي. ووقع مجال عمله، في جزء منه، في مجال القوانين الطبيعية، لأنه هو من أمسك بالنظام الطبيعي للعالم ضد قوى كانت تعمل على هدمه وتحطيمه وفي اتجاه آخر، فإن اهتمامه انصب على جعل الناس يطيعون القانون الأخلاقي، فكان كاشف الخطيئة وقاصي الحقيقة والبهتان وكان جواسيسه ينشغلون في مراقبة الناس. وعندما يرتكب الناس السيئات كان فارونا هو الإله الذي يصلون له سائلين العفو عنهم ومسامحتهم، بحيث إن الأفعال التي عُرفت في تلك الأيام الطبيعية بأنها خطايا، ظهرت في صلواتهم التي ناجوه بها قائلين:

«إذا ما كنا أخطأنا بحق الرجل الذي أحبنا
إذا ما كنا آذينا أخاً، أو صديقاً، أو رفيقاً، أو فعل
الجار ذلك معنا، أو الغريب، أيا ذرونا خلصنا
من التعدي والتجاوز، إذا ما غشنا في اللعب،
ونحن الماهرون بذلك، أو كنا نغش، أو آذينا عن
غير قصد أو أخطأنا عمداً، فارم بكل هذه الخطايا
بعيداً مثل أغلال مفكوكة، ودعت يا فارونا أن
نكون المحبوبين لديك».

لأن اهتمام فارونا ينصب في المحافظة على النظام في لكون، مادياً وأخلاقياً وطقوسياً، فقد كان من الطبيعي أن يجري الربط بينه وبين ميترا (Mitra)، إله الولاء والوفاء بالمعهد، الذي سبق ذكره، وبين المبدأ المحرر الغامض المسمى بريتا (Rita)⁽¹⁾. كان الاعتقاد بأن ريتا المبدأ الساكن في داخل كل شيء في الكون والذي يظهر الانظام وتسلسل الأفعال، فالتنهار يعقب الليل، وفقاً لريت، والصيف يلي الربيع، واشمس تحافظ على مسارها المحدد، والإنسان يسير متقاداً بصورة لا مرفية من الولادة إلى الموت.

هناك آلهة أخرى في الريغ - فيدا بعد، وهي كائنات يمكن تسميتها بالآلهة الهنوسية لأنها ارتبطت أساساً، بل وكانت جزئياً أو كلياً متفرعة عن فعل العبادة نفسه، وهذه الآلهة هي آدني (Agni)، إله النار، وسوما (Soma) الحضور الإلهي في عصير نبات السسوما؛ وبراهماناسباني Brahmanaspati (أو بريهسباني)، القوة المؤلفة لكلمة الصلاة المقدسة، وهو إله لم يكن مشهوراً لدى الجمهور العام لكنه كان مهماً بالنسبة للكهنة.

لم يكن لأي قربان أن يفعل فعله دون الحضور السماوي أو الأرضي للإله أهني (Agni)، إله النار عموماً، ونار المذبح خصوصاً، وعندما كانوا يناجونهم مستنحدين بالتماسات صادقة قبيل حصوره، وهو حضور بطروا إليه دائماً على أنه ولادة ثانية (سواء أكان ذلك على المذبح أو أرض لموقد)، كانوا يكيلون له المديح ويعبرون له عن محبتهم بأقصى حدود الصدق والإخلاص.

(إن من يعنى بالمقارنات التاريخية سيلاحظ هنا وجود صلة وصل بين ما ذكرناه وبين احتفالات النار للزرداشتيين)؛ فكما تعمل النار على تطهير المرء وتنظيفه، كذلك يقوم إله النار أهني (Agni) بإزالة الخطايا والذنوب، فقد كان يطرد الشياطين ويحمي البيوت التي مسكن أرضها كان بمثابة النور والحكمة وعراف الزوايا المظلمة وحلال الألغاز. ومنه يُستصوب استمداد

(1) ريتوس Ritua باللاتينية أو رايت Rite بالإنكليزي (الحق)



الهداية والإرشاد. كان يضيء القداسة على الزواج، وكان زوجاً روحياً للعدراوات، وشقيقاً للرجال كان كاهناً وحاملاً للقربان ووسيطاً بين الآلهة والناس، كان عابدوه يعرفون أن خيرهم وصلاحهم وصلاح حالهم يعتمد كثيراً على حضوره.

كما كانت مشاركة الإله سوما (Soma) - هاوما Haoma عبد الفرس القدماء، ضرورة لعملية تقديم القربان، وقد رأيت أن تقديمه كان من الخصائص الأساسية للطقس فالناس والآلهة بحاجة إليه على السواء من هنا، كان عصير السوما يسكب على العشب حيث تجلس الآلهة بصورة لا مرئية خلال كل احتفال، وبينما كانوا يشربون، كان المتعبدون ينشدون:

«لقد شربا الرما وأصبحنا خالدين»

وحصلنا على النور الذي اكتشفته الآلهة.

ماذا تستطيع الأعمال العدائية أن تعمل ضدنا الآن؟

وماذا يفعل الإله الخالد بكيد البشر وغنهم⁽¹⁾

وهناك إله ذلك يمثل حضوره في طقس القربان شيئاً أكثر دقة، وهو براهمانسباتي Brahmanapati (أو بريهسباتي) الذي لم يحظ بذكر في الترانيم الدينية كما حظي أغني (Agni) وسوما (Soma)، إلا أنه كان ذا أهمية بالغة في التطورات اللاحقة، فكان يمثل القوة المقدسة في كلمات الصلاة المطوقة، وكان قادراً على تحريك الآلهة وإجبارها على من حسانتها من هنا، كان ينظر إليه في بعض الأحيان على أنه كاهن إلهي متضرع يتوسط الآلهة من أجل الناس، بشكل يشبه كثيراً ما كان يفعله أغني:

(1) الغريب أن استعمال السوما المستخرج من الفطر ذي القمح الأحمر قد اختفى مع حلول نهاية العصر الفيدي وقر، إن لسبب في ذلك هو أن الهنود - آريين كانوا قد رحلوا باتجاه سهول انغانج بعيداً عن المواقع التي يمو فيها الفطر، وقيل أن السبب هو ما يخفيه هذا الشراب من آثار سلبية على الجسد بالرغم من تكثيفه للحسن الديني.

«بريهسباتي العالي، سهل الوصول إليه،

يسبح أصدفائه أكثر الأرزاق سخاء..

عظموه يا أصدقائي، فهو يقدر التعظيم.

نسأله أن يمنح صلاتنا درياً مقبولة ومسلِكاً سهلاً».

كان من عقيدة الكهنة أن مصاحبة براهمانسباتي للطقس الديني وتواجده فيه شيء ضروري وإلا لأصبح الطقس الديني مجرد أصوات فرغة. فإذا ما كنا فعالين حقاً، لأصبح لصلاتنا تأثير عظيم بحيث تكون ملزمة لكل من الآلهة والمتعبدين على حد سواء، ولن تكون هناك إمكانية الفشل في تحقيق الغايات. إن لحظة تأمل ستظهر مقدار الأهمية التي يمنحها هذا الدين لكلمة الصلاة المنطوقة بشكل صحيح، البراهمن، لقد اكتسبت قوة مبدأ موجود بصورة مستقلة، وأرقت أهمية مساوية لكاهن الذي يلفظها، البرهمي المقدس.

لا عجب إذاً أن تفكر الكهنة في القوة الإلهية الكامنة في الفعالية السحرية للصلاة، وهو ما ستعرض له لاحقاً

الفيدات الأخرى (Other Vedas):

تعتمد الفيدات الأخرى في جوانب عديدة على الريغ - فيدا، بل وتعتبر من ملحقاتها فالياجور - فيدا (Yajur veda) المنظمة نشرأ في معظمها، مخصصة لتوفير التكريس والانقطاع للعبادة، والصلوات، والانتهاالات المصاحبة للاستعمال التبتلي للريغ - فيدا؛ والساما - فيدا (Sama Veda) هي مجموعة من الأناشيد الإيقاعية المخصصة أساساً للمغنين الكهنة لأدائها أثناء تقديم قرايين السوما. حيث أن جزءاً مهماً من تراثيها مأخوذ من الريغ - فيدا؛ والآثارفا فيدا (Atharva Veda) أكثر استقلالية من غيرها وتعتبر كنزاً من الفتنه والسحر والكهانة من الماضي السحيق، وقد عبرت عن حوائج من التجربة بقيت غير موصحة إلى حد كبير في الريغ - فيدا، مثل الخوف والرغبة والغضب والبغض، الشدة البدنية، والجهد الإنساني المذود لتعديل ذلك

من الممكن الافتراض بأن الطقوس الكهنوتية المكلفة التي استعرضتها في القسم السابق كانت للتحبة الحاكمة (الأغنياء)، في حين كانت الأثام - فيدا للناس العاديين (الفقراء) في منازلهم وقراهم. تفيض هذه الفيدا بالبركات واللعنات السحرية، إنها تقدم كهانة علاجية تذكرنا بالسحر الأوروبي ويفترض أنها تزيل كل أنواع الشر أو تستنزل نازلة على أشخاص مكروهين:

«ليحل بعيداً عنا الشر الخلد ذو الألف عين!

ليضرب ذلك الذي نبغضه، وليصنع ذلك الذي نمقته بكل تأكيد».

يمكن ذكر مثال على نوع الكلمة السحرية الشائعة في هذه الفيدا: من أراد تحسين نمو شعره يمكنه جمع الجذور المقدسة التي تمنع حدوث الصلع ويشد الكلمات التالية أثناء تنفيذ المراحل المختلفة للعملية:

«أنت أيتها الننتة! كلله فوق إلهة الأرض ولدت

نحن نغرمك يا نيتنتي، لعلك تقوين نمو الشعر.

قوي الشعر القديم، وأنتي آخر جديداً!

اجعلي ذلك الذي ظهر حديثاً كئناً ووفيراً.

عنى شعرك الذي يسقط، وذلك الذي تنقصف جذوره،

عليه أرشُ العشب الشافي»

كانت التعليمات القديمة تقضي بأن يدهن المريض رأسه بخلطة سوداء مصنوعة من البات المذكور، وأن يقوم بذلك صانع يرتدي لباساً أسود كان قد تناول طعاماً أسود في الصباح الباكر قبل استيقاظ الديكة (السوداء طعماً)، وهنا نستطيع أن نرى في الرمزية المستخدمة هنا تعبيراً عن الأمل في نمو شعر جديد أسود.

قد يكون هذا النوع من الأشياء مدعاة للضحك، لكنه لم يكن كله مضحكاً، لأنه يرتبط باستقصاءات أكثر شمولية اعتمدت أسلوب التأمل في سببها لأسرار العالم، أكثر حتى من الكتاب العاشر من الريغفيدا، لكن وجدت استقصاءات

أخرى كانت أقرب إلى المبهج العلمي، وتبدي أقسام عديدة من الأثارفا - فبدا اهتماماً عظيماً في الأعضاء الحيوية، ومفردات الجسد وعظام الجسم البشري. وكلها جرى تمييزها بشكل مستقل وكثيراً ما تم وصفها بدقة، إذ يظهر أن فناً طيباً قائماً على التشریح قد تم تطويره، وتذكر إحدى قصائد الأثارفا - فبدا بالفعل أنه وجد آثراً من الممارسين لمهنة الطب وأن آلاف الأعشاب كانت قيد الاستعمال كأدوية، كذلك الأمر، كانت الرقية أو التمويذه العلاجية قديمة جداً، لكن العقاقير المستخدمة أوحث للبعض على الأقل بوجود طريقة أكثر واقعية وإثارة لتحدي المرض ومقاومته، وكان عدد الأمراض المعروفة كبيراً نسبياً، لكن وكما هو متوقع، كان هناك تشويش كبير وخطأ في المعرفة الدقيقة وغير الدقيقة، وكما يقول داسغوبتا (Dasgupta):

«اكتسبت بعض الأمراض وأعراضها صفة الشخصية (شعرياً)، وصفت الأمراض المرافقة بأنها أخوة أو أخوات، أما الأمراض التي تسببها الديدان فكانت معروفة جيداً في كلتا حالتي الإنسان وقطيع المواشي. يضاف إلى ذلك، وجود أمراض ناجمة عن أعمال السحر التي لعبت دوراً مهماً باعتبارها إجراءً هجومياً في الهند الفيدية، كما عرفت أمراض عديدة أخرى على أنها وراثية».

سواء أكان هناك تشويش وخطأ أم لا، إلا أنت نضيف هنا أنه كان للهنود الآريين عقول لامعة، لقد قدموا بعض البدايات الجيدة على الأقل في مجال الاستقصاءات الموجهة باتجاهات عديدة مختلفة.

ختام الفترة الفيدية:

يوضح الأدب الفيدى، عندما يؤخذ بكليته، الثقافة الغزيرة التي طورها الهنود الآريون الأوائل، ومن الواضح جداً أن هذا الشعب النشط قد واجه الحياة تماؤلاً وثقة على عدة جهات، وأعطوا في تعبيرهم الأدبي عن أنفسهم وعداً بحدوث أشياء عظيمة في المستقبل.

يجب علينا ذكر واحد من مثل هذه الوعود - حوالي ختام الفترة الفيدية، عندما كان الكهنة يزدادون عدداً وقوة، وكانوا قد جعلوا من الدين والبحث عن

المعرفة عملاً لهم طوال حياتهم، بدأت الرغبة في تأكيد الوحدة في إجمالي الأشياء تعبر عن نفسها. لذلك، ظهرت لدينا في التراييم الدينية المتأخرة للريغ – فيدا فجأة شخصيات مهية أساسية من أمثال فيشفا كارمان (Vishva Karman)، الذي كان العالم من صنعه، وبراجاساتي (Prajapati)، ورب المخلوقات، وبوروشا (Purusha)، الشخص الكوني السابق الذكر والمناخ الحياة لكل الكائنات الحية، ومخرج العالم بأسره من داخل ذاته. إلا أن ما يأسرنا أكثر من أي شيء آخر هو التريزمة 129 من الكتاب العاشر التي تحاطب حقيقة كونية صحيحة لا تسميها، مشيرة إليها ببساطة على أنها «ذلك الشيء الواحد»، أو المبدأ أو النشاط الجبدي الموجود قبل وجود العالم كما يقال، وتحتوي هذه التريزمة على تكهنات مكررة حول أصل الخلق، ويمكن ترجمتها على النحو التالي:

«ما كان هناك وجود (Sat) ولا عدم (asat)،

لم يكن هناك هواء ولا قبة سماوية وراءه.

هل كن هناك هيجان؟ أين؟ وتحت أي غطاء؟

هل كنت هناك هوة سحيقة من الماء لا يسبر غورها؟

لم يكن هناك موت ولا خلود لأي شيء.

ولا أية علاقة تفصل الليل عن النهار

ذلك الشيء الذي لا يتنفس الهواء، الواحد، كان يتنفس من ذاته،

فلم يوجد أي شيء آخر انطلاقاً

كانت الظلمة مخأة داخل ظلمة أشد؛

وهذا الكل كان بحرّاً بدون أعاد؛

كان الخلاء لا يراى ممسكاً بالممكن الذي لم يتشكل

إلى إن قامت قوة الدفء (Tapas) بإنتاج الواحد المتفرد

ثم تحركت الرعدة في ذلك الواحد لتتحول إلى كينونة،

ربعة كانت البذرة الأقدم للروح.

(اكتشف الحكماء وهم يسبرون قلوبهم صلة القرابة بين
الكيونة والعدم، فكروا ملياً وهم يمدون خطهم عبر الحلاء؛
هل كان اللاشيء فوقه أم نحنه؟)
مانحو البذرة كانوا هناك، والقرى،

الطاقة الحرة من تحت، والمعل السريع من فوق
من يعرف الحقيقة، ومن يستطيع إعلان ذلك هنا؟
متى ولد، وكيف تم تشكيل العالم بهذه الصورة؟
إن وجود الآلهة كان لاحقاً لخلق الأرض:

من يعرف إذاً من أي شيء صدر العالم؟
وما إذا كان العالم مصنوعاً أم أنه وجد بذاته.
إنه يعرف بثقة كاملة، وحده هو، الذي يحرس
ويراقب في أعلى سماء!

هو يعرف حقاً، لكن عدوئذ، ربما هو لا يعرف..

يشكل ذلك، من جميع وجهات النظر، إنشاءً مذهناً، والكلمات الأخيرة رائعة
هي نحو خاص بنوعيتها المثيرة للاستعراب والاستهزاء. من الواضح أن الكهنة
كانوا، بحلول نهاية العصر الميدي، يطورون قدرات فلسفية مهمة، وكان ذلك ردة
لعمل على دافع لتقرير أصل العالم وكل الأشياء وتحديد، فقبل خروج الجبال إلى
الوجود، وقبل ظهور الآلهة وقبل وجود أي شيء من العدم المبرئي، كانت هناك
فهية خلاقة أو مبدعة محمولة الاسم، أثارت الفكرة مشاعر الكهنة، هل كان هناك
أي اسم يمكن أن يطلقوه عليها؟ تساءلوا متعجبين وقام الناس بعد ذلك بعدة
محاولات، لكن النتيجة لم تكن مناسبة تماماً، لقد غنوا وهم يترنمون بأشعار الفاك
(Vau)، أو اللفظ المقدس، باعتبارها هي سدرة المنتهى في المعرفة الإنسانية.

«يسمونها إندرا، ميترا، فارونا، آغني،
وهي غاروتمان، السبيل السماوي المجمع.
يطلق الحكماء القاباً عديدة على ذلك الواحد
فهم يسمونه آغني، ياماء، ماتاريسان»...

أما البراهمة، فكانوا مستعدين للتفكير بالمسألة أكثر من ذلك، كان الآريون لا يزالون يتقنون طوال هذه الفترة لقد كانوا يضغطون نزولاً باتجاه وادي الغانج حيث كانوا يستعبدون أهل البلاد الأصليين من ذوي البشرة السوداء أو يسوقونهم أمامهم شرقاً و جنوباً. ولم تتوقف الهجرات حتى أصبح كامل شمال ووسط الهند وصولاً إلى دلتا الغانج في قبضة الغزاة الغاتحين وتحت حكمهم النشاط. لقد تبدلت الأيدي المسيطرة على الأرض تدريجياً ثم استقر الغايزي، وراح يتغير هو نفسه

2- البرهمنية Brahmanism:

نشأة نظام الطبقات الاجتماعية:

باقترب نهاية القرن السابع قبل الميلاد، تمخض الاحتلال الآري ل وادي الغانج عن تنظيم عدد من الولايات أو الدول المتميزة، حكم بعضها بنظام ملكي من قبل راجاوات وراثيين، بينما بقي عدد آخر في صورة تجمعات متفككة على شاكله لنظام الجمهوري حيث تخضع القبائل لحكم مجلس مركزي من الزعماء. شغل الآريون الطبقة العليا من نظام اجتماعي كان لا يزال متعلباً ومائعاً. تلاهم في مرتبة أدنى ذوو البشرة السوداء من غير الآريين الذين كانوا يمرون في مرحلة الذويان أما الآن، وعلى الرغم من فقدان التفريع الحاد والواضح بين الطبقات، فإننا نجد أن أربع مجموعات اجتماعية متميزة أحدثت بالظهور بشكل مؤكد، الكشترپ (kshatriya) أو النبلاء، البراهمة (brahmins) أو الكهنة، انفايسياس (varsyas) أو عمة الشعب الآري (الفلاحون والحرفيون)، وأخيراً الشودرا (shudra) أو العميد السود من غير الآريين. دت الطبقات الثلاث الأولى قد بدأت تنأى بنفسها شيئاً فشيئاً عن الطبقة الأخيرة. وبدأت مسانة

«اللون» varna بالظهور الآن. وهذه الكلمة في الهندوسية تعني الطبقة. ولم يعد الزواج الذي يتخطى عقبة اللون أمراً ممنوعاً لوحده فحسب، ولكن حتى العلاقات الاجتماعية الحميمة، كالشرب من كأس واحدة أو الجلوس إلى مائدة طعام واحدة أصبحت هي الأخرى ممنوعة على أساس تكرار ظهور المسائل المتعلقة بنقاء الدم بعلاقتها بهذه الارتباطات. كما وجد صراع أيضاً على المكانة الاجتماعية اللاتقة بين النبلاء الحاكمين من جهة والبراهمة الكهنة من جهة أخرى، حيث راحت كل طبقة تزعم السلطة العليا والنهائية لنفسها.

لكن خلق ذلك كله سبباً آخر للاختلاف له علاقة بالأمر السحري - الديية فقد سبق للبراهمة أن طوروا بحلول ذلك الوقت قوة خارقة. فالهجرة على طول نهر الدنج رودتهم بمرصة كانوا بطيئين في استيعابها. كان الدين لا يزال في مرحلة التكون. وانشغل النبلاء بالقتال وإدارة شؤون الأراضي الجديدة، فاعتمدوا على الكهنة بشكل متزايد من أجل القيام بالوظائف الدينية الضرورية. في غضون ذلك، تمخض الاعتبار السامي الذي أولوه للبراهمان، أو القوة المقدسة في صلاة القرابين، عن ارتفاع سريع في مكانة أولئك الذين كانت وظيفتهم النطق بها. وبالفعل، وصل البراهمة في النهاية إلى مرحلة الزعم بمركز ذي أهمية حوية بالغة يتفوق حتى على مركز الآلهة. وكما رأينا، ما إن يجري انتلطف بالصيغة المقدسة حتى تصبح ذات ذعية سحرية وملزمة وعلى الآلهة. كما على البشر إطاعتها. لذلك، أعلن الكهنة أنهم يحتلون موقع المركز في السلطة؛ لقد كانوا كائنات ذات أهمية محورية في عملية واسعة تصل إلى جميع أنحاء العالم. وكان وصولها إلى الجحيم والأرض والسماء. فمن خلال عمليات التنصحية التي مارسوها، وكان بعضها يستغرق أسابيع وشهوراً لإكمالها، قاموا بتغيير عين المسار للأحداث الكونية. أصبحت أسماء الآلهة بحلول ذلك الوقت ذات أهمية ضئيلة لا تزيد بكثير على أهمية طفس ما فالقربان كان الشيء الأعظم أهمية، وخصوصاً الطق بالصفة - لصلاة المقدسة لمتعلقة بالقرابين.

إن انحراف طقوس الكهنة هذه عن كونها تضرعاً ديباً باتجاه الإكراه السحري هو أمر واضح صراحة في رسائل بعينها، البراهمانات، التي صفوفها لتكون ملحقات للفيديا.



البراهمانات (brahmanas):

مر معنا أنه كان لكل واحدة من الفيدات (vedas) الأربع براهمانا أو براهمانات خاصة بها هدفها إرشاد الكهنة في استعمالهم للترانيم والصلوات. وكان للربيع - فيدا اثنان ما تزالان باقيتين هم الإيتاريا والكوشينديكي. وكان للياجور فيجا البيضاء الستاباثا - براهمانا المشهورة، وللسوداء تانيتريا - برهمانا. ثم ألحقت براهمانات بالساما - فيدا نفسراً لاستخدامها المكثف في طقوس السوما، لكن لم يتمتع أي منها بأهمية تستحق ذكر اسمه. أما الأثارفا - فيدا فكان لها براهمانا واحدة في الغويانا (gopatha).

تشكل البراهمانات مجموعة ضخمة ومثيرة من الأدب وهي في الأصل إرشادات شعوية كان المرشحون لمناصب الكهنة يحفظونها عن ظهر قلب في مدارس الكهنوت المتنوعة. وكانت قد كتبت لأول مرة خلال عام 200 ق.م، أو ربما بعد ذلك، ثم جرى تحريرها أكثر من مرة. لقد صممت من أجل توفير إرشادات عملية بتفصيل ممل بخصوص القيام بكل أشكال القرابين، ولشرح المعنى لباطني لهذه الطقوس أيضاً. وهكذا، كانت البراهمانات عبارة عن كتب مدرسية تمثل المدارس أو الأسر المختلفة للبراهمة مع إشارة خفية هنا أو هناك إلى فلسفة العبادة. وليس هناك من أدب آخر يقدم توجيهات حول الممارسات الطقسية بتفصيل أكثر من ذلك.

ترك البراهمانات لدى قرائها انطباعين صارخين اثنين الأول هو أن الكهنة اسهروا بها واستوعوها بشكل كامل أثناء عملية وضع تفاصيل طقوسهم وتفسيرها، والثاني هو أنهم نظروا إلى هذه الطقوس ليس على أنها تحتوي قوة قاهرة فحسب، بل وحتى قوى خلاقية لأنها كانت تسب بوقوع الأحداث بطلب من الكلمات والأفعال الطقوسية لوحدها فقط.

يمكن تقسيم القرابين الموصوفة في البراهمانات إلى واحدة أهلية أو داخلية وأخرى عليية أو عامة. كانت الطقوس العلنية تقام في أوقات الحصاد (الأرز،

الذرة البيضاء، وحبوب أخرى). وعند هلال القمر واكتماله بداراً ومع بداية فصل الربيع، وإبان فصل مطري طويل، وفي الخريف، وأثناء الاحتفالات بالنصر في الحرب، وعند تنصيب الملوك، وعدمه كانت تستدعى الآلهة للزور من أجل استرضائها وإقناعها. كما كانت تقام طقوس عامة طويلة عند بناء المذابح أما أطول هذه الطقوس العامة فكانت الإسفافيدا (Asvavedha) أو قربان الحصان، التي كانت تستغرق سنة كاملة لإتمامها، وتتضمن في البداية على تجميع وتقديم 609 من الحيوانات، إن لم يكن التضحية الفعلية بها، وكان الكهنة يؤكدون للراحاوات (Rajas) الطامعين في إثبات زعمهم بالسلطة الدينية أن هذا القربان «هو كفارة عن كل شيء، ومن يؤدي الإسفافيدا تغفر له كل الذنوب»

الطقوس الأهلية الداخلية أبسط من ذلك بكثير، وكانت تقام عادة داخل المنزل باستعمال نار موقد يوقدها صاحب البيت. ومثال ذلك لتقدمات الصباحية والمسائية من الأرز أو الشعير إلى آجني - هوترا (Agni - hotra) أما تقدمات اببدا (أو كعك الحبوب) الشهرية حارح المنزل فهي مخصصة لأرواح الأحداد، وكانت أكثر تعقيداً. ولتقديم نموذج معبر عن البراهمانات، سنقوم بتلخيص وصف لهذا الاحتفال ورد في الساتاماتا - براهمانا يقف صاحب البيت، أو مقدم الأضحية، مستعداً وعباءته العلوية مطوية مهابة تحت نطاق وسطه. أما الكاهن العائم بالطقس فهو من الأذفاريو (Adhvayū).

«إنه الأذفاريو يؤدي هذا الطقس في فترة ما بعد الظهر فترة ما قبل الظهر يحض الآلهة بدون شط، وفترة الظهيرة مخصصة للبشر. فترة ما بعد الظهر هي للآباء [أي الأسلاف]؛ ولذلك يؤديها في فترة ما بعد الظهر. وبينما يجلس خلف الجرهاتايا، ووجهه باتجاه اقللة، يتناول تلك المادة المقدمة كقربان من العرية، ثم ينهض ليحيط الأرز (الإخراج الحب منه) بينما يقف إلى الشمال من نار داكشينا. ولا ينظف الأرز سوى مرة واحدة؛ لأن أولئك الآباء لم يموتوا سوى مرة واحدة؛ ولذلك فهو ينظفه مرة واحدة. بعد ذلك، يقوم بغلي الأرز. وبينما يكون على نار داكشينا يصب فوقه بعض الزبدة المصعاة. أما إذا كان القربان

مقدماً للآلهة، فيهم يصبوه في النار، وإذا كان للبشر يأخذونه عن النار؛ والطريقة نفسها متبعة إذا كان مقدماً للأجداد، ولذلك يسكبون السمن على الأرز وهو على اسار. بعد إزاله عن النار، يقدم منه سكبتيان إلى الآلهة نصهما في النار. الكاهن يقدم ذلك إلى آغني وسوما معاً. إنه يقدم سكية إلى آجني لأن له حصة في كل قران، وأخرى إلى سوما لأن سوما مقدس عند الأحداد الخ (الطقس طويل ولم يجد ضرورة لترجمته كاملاً)».

هذا الطقس هو واحد من أبسط الطقوس؛ وهناك وصف لطقوس أخرى يوضح المنطق الكامن وراء مراحلها الإحرائية مع ذكر متكرر لأساطير تشهد على صحتها وصدقيتها وتمتزج التوجيهات المتعلقة بالقرايين بتطلعات روعة حقيقية وإحساس متنام بمبدأ الوحدة في الكون. لقد تم تحقيق تقدم باتجاه فهم مثل هذه الوحدة. والنظريات المقترحة حول الخلق في الترنيمات المتأخرة للريخ - فيدا تمتزج هنا بتسوية توحيدية أصبح فيها براهما سفابنيهو (Brahma svayanibho)، أي برهما الموجود بذاته، الحالق الشخصي للكون. لقد خطرت للكهنة الأكثر تفكراً وتأملاً أنه إذا ما كانت القوة المقدسة، التي عملت من خلال صيغة الصلاة، قادرة على تعبير مجرى الأحداث الكونية، فلا بد أن تكون تلك القوة عندئذٍ، (وهي القدرة على فرض الطاعة على كل من الآلهة والناس على حد سواء) نوعاً من الحقيقة الهائلة. فهل كانت القوة المركزية الحققة للعالم؟ وهل يمكن تسمية هذه الحقيقة النهائية براهمان؟ لقد قطع مؤلفو البرهمانات هنا شوطاً طويلاً إلى الأمام، وفي اتجاه قُدِّر للفلاسفة الهنود السير فيه مسافة بعيدة.

فلسفة الأوبانيشاد (Upanishad):

افتتحت الآن واحدة من أكثر عهود التأمل الفكري عظمة في تاريخ ادياننا. وضغط عقول متببهة عديدة في الهند باتجاه تفسيرات للوجود جديدة وعميقة فلسفياً. وقد عبرت التصنيفات الشفوية، التي امتدت عبر فترة بلغت ثلاثة أو أربعة قرون وانتهت حوالي 300 ق.م، عن هذه الأفكار



التي تعد ملحقات لكتب الفيدا، وهي الرسائل الصعبة والمشهورة باسم الأوبانيشاد Upanishad. وتعد هذه السلسلة من أهم الأعمال الفكرية الوجدانية التي لا غنى عنها في دراسة ديانات الهند. وغالباً ما نجد كتب الأوبانيشاد (وتعني «مجلس قرب معلم» من أجل «نقاش في الحكمة الأصلية») في صورة حوارات صفت بغية حفظها عن ظهر قلب. ولذلك كثيراً ما تتصف بالتكرارية بالنسبة للأذن العصرية، لكنها مع ذلك، ليست أقل عمقاً أو دقة، وجرى وضع الكاشاتريا Kshatriya، والرجال من جميع الطبقات، بل وحتى النساء في قالب روايتي يظهرهم وكأنهم يشاركون في النقاش باستعداد واقتدار يوازي الذي للبراهمة أنفسهم إن لم يكن أكبر مه هي بعض الأحيان. ومن حقائق الأمور أنه ربما لم يجر تصنيف الأوبانيشادات كلها من قبل البراهمة، وهناك سبب جيد للاعتقاد بأن غير البراهمة، ولا سيما الكشاتريين، قد صنفوا بعضاً منها - وبخاصة تلك التي تعكس وجهة النظر الثنوية وليس بالأحرى التوحيدية. فقد بدا أن الكشاتريين كانوا ميالين أكثر من البراهمة إلى الهدوسية الأصلية الباقية من زمن ما قبل الآريين، أي الإيمان بطقوس الخصوبة الواقعية والممارسات السحرية القائمة على قبول حقيقة العالم الخارجي وقواه السحرية.

يمكن ملاحظة اتجاهين اثنين من اتجاهات ذلك الزمن يتماشيان ضمن عالوية اهتمام الكهنة الأوبانيشادية، أولاً، كان هناك توجه نحو الزهد؛ أي الانصراف عن النشاط الدنيوي إلى النشاط الداخلي، نشاط العقل والروح، وكان المفكرون الزهاد والمتأملون يزدادون عدداً، وكانوا ينافسون الكهنة في اجتذابهم لمستوى عال من الاحترام، وحتى البراهمة اعتكفوا في الغابات وانخرطوا في الحوار والتأمل، وفي الحقيقة، لم يكن ذلك نوعاً جديداً من السلوك، فقد أوردت كتب الريح - فيدا ذكر الرهّاد مطلقاً عليهم اسم مومي (muni) وفراتياس (Vratyas) لقد بدأ مزاج الآريين بالتغير، فأصبحت أعداد متزايدة منهم تميل إلى التخلي عن العالم الدنيوي وتسعى إلى التحرر من أوهامه.



ثانياً، كان هناك اتجاه الابتعاد عن الطقسية، صحيح أن الأرانياكا (Aranyakas) والأوبانيشاد (وبخاصة المصنفات الأقدم عهداً)⁽¹⁾، باعتبارها ملاحق للبراهمانات، هي بعيدة كل البعد عن التحلي عن القرابين كممارسة دينية أو كمثال للحياة، لكنها تعكس ردة فعلها في الواقع على الطقسية وذلك بإيجاد معادلات إن لم يكن بدائل، للطقوس المقامة حول المذبح، ووجدوا ذلك في أفعال الزهاد والحكماء (أو الريشي في الهندوسية) وحالات أبداهم وعقولهم لقد أشارت الساتاباثا - برهمنا إلى أن كل قربان هو بر جباتي رب المخلوقات (= بوروش) الذي يتقبل الأضاحي، من جهة، ومضج، أي يهب نفسه إلى جانب قربانه، من جهة أخرى. وتصبح لدينا المعادلة التالية: المضج = القربان = الراجباتي. وهناك حط آخر من التفكير تخلص الحياة التقوية للهندوسية من البداية إلى النهاية، والذي يعتبر أن الحرارة (tapas) التي توحد التقوى الزهدية للمعتكف في الغابة، هي مساوية للنار على المذبح، وترديده الوطني للأناشيد العديدة مساوية لتلاوتها قرب المذبح⁽²⁾. وهكذا فالتحول من قرابين المذبح إلى معادلاتها، يستطيع المرء مواصلة انعيش بروح طقوس البراهمانات، ومع أنه يهمل ممارستها إلا أنه يحافظ عليها في جوهرها، ويكون ذلك من خلال تمثل الطقوس عبر الانتقال من حالة القربان المقدم إلى الآلهة «هناك في العلى» إلى حدوث التصحية داخل النفس.

صاحب هذا التحول من القربان الخارجي إلى الداخلي تأكيد جديد على التقدير العالي للروح أو النفس، أي ذات الإنسان الداخلية (أتمان atman) يقابل

(1) الاعتقاد اسائد هو أن الأوبانيشاد النيدبة الصحيحة هي الموحدة ثراً وهي أقدمها أما تلك التي نظمت شعراً فهي أحدث عهداً وأقل ارتباطاً بالبراهمانات من الفئة الأولى (الشريّة) لدبا المهادات رايكا، الشاندوجيا، والأيتاري، والكيا، واتاتيريا، والكوشيتاكي، ومن الثانية (الشعريّة) الكاتا، والشعيتاسفاتنارا، والمونداكا، والبراسنا، والمادكي والماتيري

(2) كان وجود الحرارة في كل مكان، وهي قوة حلاقة، مثل حرارة الشمس، وحرارة سران المدح، وطهي لطعام، وصاغة البران لباطية لإندر، وكل الأحداث الخارجية والداخلية عن البدن تطلب حرارة لحدوثها.

هذه الذات الداخلية العالم الطبيعي (براكريتي Prakriti، أو المدة)، بما في ذلك الحس وحالاته الحسية والعقلية، هذا العالم الطبيعي هو من طبيعة أدنى. ولذلك فإن محفل الذات الداخلية والاكتفاء بالعالم الطبيعي هو فعل جهالة لن يتمخض عن شيء سوى الوهم والمعاناة، لذلك، ومع أن القرايين الطقسية المستخدمة لتعديل العالم الطبيعي كانت ستتحلّى بمصادقية في تحسين حال المرء، إلا أن الخلاص والنجاة لا يتحصلان إلا من خلال الانشفاق عن العالم الطبيعي وعن خبراته الحسية والعقلية عبر الاعتكاف والتأمل، أي «بالتحلي عس البدن وتحرير النفس».

الأخذ بالرأي الذي جرى تليحيصه للتو وعدم المصبي أبعد من ذلك يعني الركود، كما فعلت بعض كتابات الأوبانيشاد إلى رأي الأقلية من أصحاب الأوبانيشاد، أي في ثنائية الطبيعة (براكريتي) والنفس أو الروح (أتمان)، غير أن معكرين أوبانيشاديين عديدين ذهبوا أأعد من هذه النقطة لبوازوا ثم يدمجوا انفس والطبيعة من خلال النظر إلى الوجود في وحدته. لقد وجدوا، أثناء بحثهم عس الروابط الداخلية بين الأشياء، معدلات ومسابهات متطابقة في كل مكان، ففي أوبانيشاد الشاندوجيا، على سبيل المثال، قُرنت النار التي على لمذبح النار التي هي الشمس، والنار الأخيرة بالقوة الحلاقة (أي الحرارة تاباس) للكينونة نفسها (براهمان)⁽¹⁾. إن نشاط التحل في استخلاص الرحيق من الأزهار بالحرارة (أو الطاقة) يماثل نشاط الكهنة في استخلاص عسل البركة من عصير السوما والحليب المغلي على نار القرايين. وهذا مشابه تماماً أيضاً لما يفعله الدهن عند استخلاصه لأعلى درجات الخير من تأمل دافئ للطقوس. النور الذي يشع فوق جميع العوالم، وعلى كل شيء، هو انور نفسه الموجود داخل كل إنسان، وهو اندي نستطيع اختاره عندما نلمس جسده ونحس حرارة ناره الباطنة لقد تقوى هذا الميل للنظر إلى جميع الأشياء باعتبارها متعادلة، عندما جرى تصور الآلهة

(1) محايد وبشكل ما هر براهما ولم تعد الكلمة تشير إلى القوة المقدسة للصلاة فقط، ولكن تنطبق على الحقيقة النهائية مباشرة وهناك حرية في إضافة [ن] بين قوسين، براهما [ن]

وكل الأشياء الأخرى في العالم على أنها أشكال أو عناصر مشتقة من مصدر مولد واحد أو أرضية واحدة للوجود، شخص كوني أو بقره أو حصان يضحي بذاته عن طريق تقطيع ذاتي للأوصال، ثم السعي بعد ذلك لإعادة تجميع أو توحيد عن طريق جمع الأوصال مرة ثانية، إن جميع الأشياء هي، في المآل، مضمومة بعضها إلى بعض، في وجود متصل، ليس بطريق تشابه النشاط فحسب، ولكن بحكم الأمر الواقع، أي «الكيثونة» أو «الوجود» فالإنسان لا يأتي ليرى انفصاله عن الآلهة وعن أبناء جنسه، بل تطابقه مع موجود أو حقيقة حالده شاملة، وبعدها يسعى لتحقيق تحرره وعتقه (موكش) من الانفصال باتحاد صوفي معه.

هذا الوجود الشامل، أو الحقيقة الكلية، تدعى عموماً باسم براهمان، ولم تجر أية محاولات لتعريف براهمان بشكل محدد. والتوصيفات تتباين، بعض الرسائل ومعظمها من أزمنة لاحقة، تصور البراهمان كنوع من الألوهية المنعم عليها بالشخصية.

«خالد هو وموجود كرب،

ذكي، موجود في كل الوجود، حارس هذا العالم،

هل هو من يحكم هذا العالم على الدوام».

نمزج مقاطع عديدة بلا تمييز الدلالات الشخصية واللاشخصية لهذه الحقيقة الهائية.

وبجد الدلالة الشخصية في مقاطع أخرى وقد تم اللجوء إليها من باب العادة أو كتنازل أمام مخيلة مضطربة أكثر من أي شيء آخر. ويوصف «الواحد اللا محدود» بأنه "هو الذي يوقظ هذا العالم".

في البدء كان هذا العالم براهما [ن].

الواحد اللامحدود - لا محدود بالنسبة للشرق،

ولا محدود بالنسبة للشمال.. لا محدود بالنسبة

لكل الجهات غير قابلة للاستيعاب تلك النفس،

غير محدودة، لم تولد، ولا يجوز التكبير بها ولا تأملها
هو الذي روحه المكان! وعندما يتحلل العالم
هو وحده من يعمى مستيقظاً، ومن ذلك المكاد بكل تأكيد،
يوقظ هذا العالم الذي هو كتلة فكر، إنه هو من يفكر فيه،
وفيه يحتفي، إنه ذلك الشكل المشع الذي يعطي
الحرارة في هاتيك الشمس، وهو النور المتلألئ في نار بلا دحان،
ونار المعدة التي تظهو الطعام، لهذا السبب
قيل: هو من هو في النار، وهو من هو هنا في القلب،
وهو من هو في هاتيك الشمس - هو شيء واحد»

تشير بعض الرسائل المبكرة عادة إلى براهمان باعتباره شيئاً محايداً، بلا حركة
أو إحساس، القلب اللا شخصي اندي منه صدر العالم والذي إليه سيعود مع مرور
الوقت. هذا الـ«هو» هذا «الشيء الواحد» هو الأساس المتين لكل شيء.

«حقاً إن هذا العالم بأكمله هو براهما [ن].

فليعد المرء في سكونه باعتباره المصدر الذي جاء منه،
ولذي فيه سيذوب، وبه يتنفس».

تظهر كتابات الأوبانيشاد المتأخرة وعياً بالمشكلة التي يطرحها الاستعمال
المتبادل للصيغتين هو (للعاقل he)، وهو (لغير العاقل It) فإن ما كان هو (he)
هو الله، فإن هو (it) يكون عندئذٍ خارج حدود ذلك، ولو أنه لا يزال شاملاً لله
(في مصطلحات المعلم إكهارد، المتصوف من العصور الوسطى، فإن هو (it)
هو «الله وراء الله»). لذلك، تجعل كتابات الأوبانيشاد هذه تمييزاً بين براهمان
ظاهر في صورة شخص (هو he)، وبراهمان غير طاهر (هو it) هكذا تقول
أوبانيشاد مايتري (Maitri):

«هنالك شكلان اثنان حقاً للبراهمان، الذي له صورة
والذي لا صورة له، الآن، الذي له صورة هو غير حقيقي
[أو غير حقيقي بشكل كامل]؛ والذي لا صورة له هو حقيقي
[أي حقيقي في لنهاية]».

في نسبة اللاحقيقة النسبية هذه إلى البراهمان المصور، لدينا تلميح إلى
عقيدة متأخرة معقدة هي عقيدة المايا، وطبقاً لهذه العقيدة، فإن المستور (أو غير
الظاهر) هو مصدر لكل الأشياء والكائنات الظاهرة للعيان وقاعدة لها (أي للعالم
ولكل ما فيه، بما في ذلك براهمان الشخصي أو المصور)، لكن هذه الأشياء
ليست حقيقة في كليتها البراهمان المستور هو وحده الحقيقي بالمطلق ولا يفنى
استخدمت بعض كتابات الأوبانيشاد مصطلحات أخرى لجعل هذا التمييز
واضحاً، فقالت، وهي تواحه مسألة كيف يمكن لموجود لا صورة له ولا فعل
أن يخلق عالماً من الصور المرئية والمتغيرة، إن البراهمان المستور عبر عن قومه
الخلافة المتأصلة في ذاته بإنتاج هيراميا غاربيها (Hiranyā garbha)، أو «البيضة
الذهبية» التي ظهرت عند فجر الخلق على «بحر البراهمان» وأصبحت الإله
الخالق الفعال، براهما (Brahma)⁽¹⁾. وخلق براهما العالم من خلال «القوة
السحرية» (مايا) المتأصلة في البراهمان. وباعتباره إلهاً شخصياً يحتل مركزاً
مرموقاً، فقد أخذ لقب إشفارا (Ishvara) أو الرب، وهو لقب منح لشيء المدمر
وفشئ الحافظ في سياقات أخرى.

في جهد إضافي للتوضيح، تقول بعض كتابات الأوبانيشاد المتأخرة إن الإله
الشخصي هو ساغونا براهمان Saguna Brahman، أو «براهمان ذو الصفات»،
يما البراهمان المستور والمجهول والحالد اللا محدود هو نيرغونا براهمان
Nirguna Brahman، أو «براهمان بلا صفات». الأخير غير قابل بوصف
لدرجة أن الإشارات إليه يجب أن تكون بالتجريد والسلب؛ ويجد المرء نفسه

(1) هناك تنوع في كتابات الأوبانيشاد حول ما إذا كانت هذه المادة هي مادة عقلية أم مادة مادية

مسيطرًا للقول عنه إنه «نيتي، نيتي» (أي لا هذا ولا ذاك) من جهة أخرى، يمكن أن يكون ساعون براهيمان (ذو الصفات) معروض وموصوفاً في آن، فهو الإله الرب المسيطر في السموات والذي يستجيب لحب الناس وصلواتهم

واضح إذن أن نيرغونا براهيمان المستور الذي لا صورة له، هو المصدر النهائي للعالم الخارجي، وساغونا براهيمان الظاهر شخصياً هو المصدر المباشر للعالم الخارجي كما إن براهيمان وباعتباره he و it فإن براهيمان هو العنصر المكون والحضور المتفني في كل ما هو موضوعي، أي في كل ما هو خارج عنا، أو في كامل عالم الطبيعة الذي تمنحنا إياه حواسنا. في المحادثة التي وردت في أوباشاد بريهاداراتياكا ((Brihadaranyaka Upanishad بين غارغيا بلكي (Gargya Balaki)، ابرهمي الذائع الصيت، وملك البيساريس (Benares)، الكشاثريا الذي يتفوق عليه في الفهم الفلسفي، نجد تعريفاً أبعد للبراهمان باعتباره الحقيقة الواقعة داخل، وما وراء الشمس، والقمر، والبرق، والمكان، والريح، والنار، والماء، والمرابا والأصوات المترددة الأصداء، والنوحي المختلفة للسموات، والظلال، والأجسام. وتتمتع كتابات أوباشيدية أخرى بذات المنحى العام فجميع الأشياء والمخلوقات هي أطوار أصلية لذلك الواحد «فإذا ما قمنا بسحب الأسفل ومد الأعلى، نجد أن البراهما [ن] هو حقاً هذا العالم بكامله، أو هذا الامتداد الأكثر اتساعاً».

لكن ذلك هو نصف الحقيقة فقط. براهيمان هو كل ما هو ذاتي أيضاً، وكامل العالم الداخلي للعقل والشعور والإرادة ووعي الذات أي كل ما تقترب به الذات الدفينة، فكل ما يجري في نفس الإنسان، وحتى النفس ذاتها، هي أطوار «لذلك الواحد». المصطلح المستخدم للدلالة على النفس الباطنة هنا هو أتمان، وهذه كلمة تستخدم فلسفياً تدل على نفس الإنسان الخفية والدفينة باعتبارها متميزة عن جسده وأعضائه الحسية والعقلية؛ أي إنها تشير إلى النفس المزهة وبس إلى النفس العملية (Jiva) التي تتطور خصائصها العقلية والنفسية داخل الجسم وتكون معلومة من خلال الخبرة الحسية، ونصر العديد من كتابات الأوباشاد على أن هناك، وخلافاً للاعتقاد السائد بالعربية



المصلحة للنفس الإنسانية، اقتراناً فعلياً بين براهمان وأتمان، وأن ذلك هو صحيح بالنسبة لكل وأي أتمان. سواء أكان في الإنسان، أو الوحش، أو الحشرة، أو الزهرة، أو السمك، أو في أي شيء آخر ويصرخ مستقصر متلهف في (ريهادارانياكا) قنلاً: يا جفلكا (Yajnavalkya)، اشرح لي عنه، ذلك الذي هو البراهما [ن] الحاضر وليس حارج مداركنا، ذلك الذي هو بمثابة النفس في جميع الأشياء». ويأتيه الجواب:

«هو من يسكن في الأرض.. وفي الماء.. وفي النار. والحو. والريح والسماء.. والشمس. وقطاعات السموات.. والقمر والنجوم.. ولفضاء والظلمة. والنور.. هو من يسكن في الأشياء كلها، ومع ذلك فهو مختلف عن الأشياء كلها، هو من تجهله الأشياء كلها، هو من تجهله الأشياء كلها، من يسيطر من الداخل على الأشياء كلها - إنه نفسك. المسيطر الباطني، الخالد... هو من يسكن في النفس. في الحطاب.. والعين. والأذن.. والعقل. والجلد والفهم.. لا أنه شيء مختلف عن الفهم.. إنه الراي الذي لا يرى، والسمع الذي لا يسمع، والمفكر الذي لم يفكر فيه، الفهيم الذي لا يفهم. ليس هناك من راءٍ سواه. ليس هناك من سامع سواه.. ولا من مفكر.. ولا من فاهم.. إنه نفسك، المسيطر الباطني، الخالد».

توحي مثل هذه الفقرة بالنتيجة التي سيؤدي إليها هذا النوع من المحاكمة العقلية فالنفس الحقيقية بالإنسان وتلك التي للعالم (براماتمان أو النفس الكلية) هما شيء واحد؛ إنهم مطابقان وقد جرى التعبير عن هذه المطابقة في أوباشاد شانودجيا في المعادلة «تاب تمام اسي» التي تعني «إنه أنت» وبكلمات أخرى، النفس الكلية هي المادة ذاتها التي تتشكل منها النفس الإنسانية. إنها الوجود الكني (سات)، والوعي (سيت)، والبركة (أناندا)، وهي أيضاً عكس ذلك. إذ لا شيء يحدث في ذات الفرد لا نجد له مصدراً وأرضية في الذات الكلية لذلك يمكننا موازنة براهمان، الكل الموضوعي، وأتمان الذات الباطنة، نطلق على الحقيقة لهائية من الآن فصاعداً تسمية براهمان أتمان، معترفين بذلك بأن الموضوعي والذاتي هما شيء واحد

قد لا يكون بالإمكان القول أن ذلك هو ما خرجت به كل رسائل الأوبانيشاد. فعضها لا يذهب بعيداً إلى هذا الحد، وهي تقول بالتوحيد وليس بالأخرى بوحدة الوجود. ولا يصل أياً منها تماماً على مستوى العقيدة الديدانية التي ترى أن العالم بأسره هو إما وهم كامل، أو «رياضة»، أو «مدرسية»، أو «فن النفس الكلية الخلاقة»، وذلك لأن براهمان - أتمان وحده هو الموجود. ويبقى هناك اعتراف بحقيقة ثانوية للعالم؛ فالأخير جاء بمنح من براهمان - أتمان وتخللته كينونته، ومع ذلك، ربما لا توحى «نفخ فيه» ولا «تخللته» بوحدة مترابطة للوجود قائمة بين الداتي والموضوعي غير أن رسالة بريهادارنيكا تصر بالأخرى بوضوح على أنه بالرغم من حديث عن الأشياء والذوات على أنها ميوصات من براهمان - أتمان، أو خليقته، أو بنى يتخللها، فإن كل الأشياء هي في النهاية براهمان - أتمان، وتقول رسالة أخرى بصارات مؤثرة⁽¹⁾:

«إن نفسي هذه الموجودة داخل القلب هي أصغر من حبة أرز، أو حبة شعير، أو بذرة خردل، أو حبة ذرة بيضاء، أو نواة حبة ذرة بيضاء؛ إن نفسي هذه الموجودة داخل القلب هي أكبر من الأرض، وأكبر من الجو، وأكبر من السماء، وأكبر من العوالم.. إن نفسي هذه الموجودة داخل القلب هي براهمان»

لم يقف مفكرو الأوبانيشاد عند ذلك، وما أنهم يعلمون أن فلسفتهم متجذرة في الصوفية. وليس في بحث عن المعرفة فقط، قالوا: إنه عندما «تعلم» النفس الإنسانية تماهيا الكاس مع برهمان، فإنها تمجد هذه المعرفة بمشاعر من الوحدة تصل إلى حد الوجد. إن اختبار هذه المعرفة الأكيدة تم التعبير عنه باعتباره أمراً لا يمكن وضعه، وحالة من السعادة المطلقة.

«حيث ترتد الكلمات، هي والعقل، دون أن تصل إلى غاياتها».

(1) وأصح أن ذلك كان شعوراً واسع الانتشار مع بدايات الهدوسية، التي أعصت تفرقاً لقانون كارم حتى أعلى من ذلك الذي للمفكرين من أصحاب الأوبانيشاد وأتباعهم

إن معظم كتب مصنفات الأوينيشاد كانوا بلا شك على علم بتقنيات تحقيق مثل هذا التماهي أو الدويان الكامل، في ابراهمن، إن لم يشاركوا هم أنفسهم في ممارستها. كان العارف للبراهمان المستظر سيجلس بموجب هذا التدبير يتأمل بعقل هادئ وتمكيز عميق سعيًا لأن يعرف حقاً ولا تكون مجرد رأي أو اعتقاد، إنه يريد أن يكون على يقين بروحي بأنه هو والشجرة بقربه يشكلان شيئاً واحداً لأنهما طوران من أطوار الواحد، أي أنهما باختصار، براهمان - أتمان لا شيء غير ذلك. إن يقين مثل هذه الوحدة يأتيه عندما يكون في حالة الغيبوبة وليس في حالة الوعي وفي طلبهم لمشابهات لهذه الحالة، أعن مفكرو الأوانيشاد المتأخرون عن وجود ثلاث حالات عقلية يمكن مقارنتها بها: حالة لوعي الاستيقاظي، وحالة النوم الحالم، وحالة النوم العميق بلا أحلام. كلها حالات وهي، لكن من وجهة كونها نماذج لاختبار الحقيقة والواقع نحد أنها ثلاثتها تعاني من قصور، ولا سيما الحالتان الأوليان لأنه نجد فيهم إلحاحاً لوعي مزدوج من الداتي والموضوعي، والفس وغير النفس، والأنا واللا أنا إن حالة النوم العميق بلا أحلام هي الأقرب لإعطاء مشابهة لحالة الاتحاد مع براهمان لأنها تمثل عروصاً مرتداً إلى نوع من اللاوعي الذي لا نعود نميز فيه بين الداتي والموضوعي، لكن حالة رابعة من الوعي الذي يؤكد الحالات الثلاثة الأولى - إلا أنه يتخطاها، وهو الوعي الصرف، الذي يتجلى كاملاً فقط مع احتار الاتحاد مع براهمان (ودعي نوريا أو كاتورنا). وينظر إلى هذه الحالة باعتبارها أرقى من كل حالات العقل الأخرى لأنها تمثل حالة الوجود النقي للنفس، عندما تكون النفس في صفاء الوجود. لقد عرفها مفسر عصري من الهند بأنها «وعي وجداني صرف حيث ليس هناك من معرفة بالأشياء الداخلية أو الخارجية». وتتضمن الماندوكيا أوانيشاد تعريفاً مهماً لها يقول:

«الحالة الرابعة ليسب تلك التي تكون على وعي بالذاتي، ولا تلك التي تكون على وعي بالموضوعي، ولا تلك التي تكون على وعي بالاثنين معاً، ولا تلك التي هي مجرد وعي بسيط، ولا تلك التي هي كتلة قادرة على الإحساس الكلي، ولا تلك التي هي طلعة كاملة إنها خفيفة، مزهه، والحوهر الوحيد للوعي بالذات، وتمام العالم».



ليس العالم والذات مفقودين من الوجود في حالة «التوريا» كما هو الحال في نوم عميق بلا أحلام، ولكن الذات والعالم موجودان معاً في جوهرهما المقي، وخاليان من كل تشويه ووهم، ويُختبران باعتبارهما متوحدتين مع كينونة براهمان - أتمان حيث توجد حقيقتهما الواقعة وتدوم، إن اختبار مثل حالة الوعي هذه يعني الحصول على الموكشا (moksha)، أو التحرر النهائي من دورة إعادة الولادة (التاسخ).

هنالك عقيدة نشأت خلال هذه الفترة تفسح المجال لانحلال دوري أو تعليق النفوس والعالم بأسرهن وهذه هي النظرية الشهيرة القائلة بتدمير العالم وإعادة خلقه بشكل دوري فالعالم، طبقاً لهذه النظرية، ينحل ويدوب مع نهاية كل فترة من وحوود الخلق (أو كالا kalpa)، حيث تتقل جميع النفوس الموجودة في العالم من الأحساد التي تحل بها إلى حالة من الوجود المؤجل، وبعد فترة من العدم المطلق واسكون (برالايا Pralaya)، يعود العالم إلى حالة الكينونة والوجود مرة ثانية، وتعود الأنفس الساكنة منذ زمن إلى تقمص تجسيدات جديدة في هيئات نباتية وحيوانية وإنسانية وآهلة وشياطين، كما تشكل الطبقات الاجتماعية من جديد، وتجري إعادة كتابة القيد، ثم تصل (كلنا) أخرى إلى نهايتها المحتومة مع قيام التاريخ بإعادة نفسه المرة تلو الأخرى، تتضمن مثل هذه المفاهيم الكثير من بدور فلسفة المستقبل. فأنظمة الفلسفة الهندوسية العظيمة الست كانت ستنشأ من هذه الثمار الأولى للتأمل؟ لقد انطلق العقل الهندي فعلياً نحو العمق

الظهور الأول للتفكير والكارما في الفكر الهندي:

حدث في هذه الفترة نفسها أن اصططح الفكر الهندو - آري بدون جديد اكتسبه من خلال تبنيه لعقيدتين أصبحتا عناصر دائمة في وجهة النظر الهندية وكلتاهما سجلتا ظهورهما المحدد الأول في الأدب الهندي في كتابات الأوبانيشاد، لكن من المحتمل جداً أنهما لم تكونا من اختراع تلك الفترة الزمنية، إذ ربما جاءتا من المعتقدات الدرافيدية الأقدم، وعلى أية حال، إيهما ليستا من الروح لأرية المبكرة إنما من الروح الهندية نفسها.



إحدى هاتين العقيدتين، الاعتقاد بتناسخ الأرواح أو التقمص (المعروف في الهند باسم سامسارا Samsara) ليست مختصة بالهند كما يعرف أي دارس، بل هي معروفة على مستوى العالم بالأحرى، عند الشعوب ابدائية وشعوب الأمم المتطورة جداً على حد سواء، وتتضمن هذه العقيدة في صورتها الهندو - آرية ما يلي: لا تنتقل روح الإنسان الميت، إلى حالة من الديمومة في الجنة أو النار أو في أي مكان آخر، بل تولد بالأحرى من جديد في كائن آخر ستنهي حياته في وقت معلوم مما يستوجب ولادة أخرى جديدة. وتتوالى إعادة الولادة الواحدة بعد الأخرى في سلسلة لا متناهية. ليس من المحتمل أن تكون الولادات المتتالية على مستوى واحد فقط من لكائنات، فالولادة الثانية قد تحدث لفترة زمنية محددة في أي من حلقات الجنة أو الجحيم، أو على الأرض في أي من أشكال الحياة النباتية أو الحيوانية أو الإنسانية لذلك، قد تكون إعادة الولادة إما إلى الأعلى والأسفل أو أدنى من المستوى الحالي أو المستوى السابق من الوجود. إن إنساناً من مكانة اجتماعية متدنية الآن قد يولد ثانية في مرتبة راج أو برهمي أو كمنبوذ، أو حتى كحيوان أو نحلة أو دودة أو أحد أنواع الخضار أو روح في جهنم.

لكن ما الذي يقرر طبيعة الولادة التالية؟ ما الذي يسبب دخولها في مستوى أعلى أو أدنى من الوجود؟ العقيدة الثانية من العقيدتين الجديتين، وتدث التي هي خاصة بالهند، تقدم الحواب. إن الوجود المستقبلي للمرء يتقرر بقانون كارما (karma)، حيث تعني كارما هنا «الأفعال» أو «الأعمال»، وهو القانون الذي يقول بأن لأفكار المرء وكلماته وأفعاله أثراً أخلاقياً يحدد مصيره في الوجود المستقبلي إذا ما نظرنا إلى هذه المسألة مستذكرين ما مضى، نجد أن كارما هي «السبب» لما يحدث في حياة المرء الآن.

إن أقدم النصوص حول هذا القانون المهم هي من ضمن أكثرها وضوحاً. «أولئك الذين هم من ذوي السلوك الحسن هنا - ينتظر أنهم سيدخلون رحماً حسناً حقاً، هكذا نقول رسالة أوباشاد الشندوغي مضيئة أنه «إما أن يكون رحم برهمي أو رحم كшатريا، أو رحم فايزيا. أما أولئك الذين هم من ذوي السلوك القبيح هنا - فينتظر أنهم سيدخلون إما رحم كلب، أو رحم خنزيرة، أو رحم منبوذة».

مع أن العقيدة المنصوص عليها هنا هي 'كثرة اعتدالاً مما جرى فيما بعد، إلا أن هذه لا تمثل تماماً العقيدة القائلة بأن الشخصية تصنع المصير، أي أن الإنسان ذا الشخصية الصالحة عند نهاية الحياة يولد صالحاً مرة أخرى في الوجود التالي، أو أن الإنسان الشرير عند لحظة الموت يولد شريراً مرة ثانية. وراح قانون كارما يتبنى جانباً أكثر رعباً من ذلك فقد تضمن بتفسيره المتشدد في حرفيته، أن كل ما يفعله الإنسان، أي أن كل فعل مستقل في حياته، بالموازنة مع كل فعل آخر، هو ما يقرر مصيره. للأفعال المستقلة الفردية نتائجها المحتومة تصل إلى غاياتها سواء للخير أم للشر، وهذه هي وجهة النظر المتطرفة. عدد لا بأس به من الهندوس الديين يؤولون القانون باعتباره أقل حدة في وزنه لتنتج كل فعل مستقل، يقولون إنه ببساطة يتضمن أن الإنسان يحصد ما يزرع، أو أن أفعاله لا تحدد شكل شخصيته فحسب، ولكن روحه (أو نفسه) أيضاً، ففي التقمص التالي وبعد أن تكون النفس قد اتخذت شكلاً معيناً بتأثير أفعالها الماضية، سوف تبحث من أجل تجسدها الجديد عن شكل تستطيع أن تحشر نفسها فيه، قادر على استيعاب ذلك الشكل. وفي جميع الأحوال، يعمل القانون كما يعمل القانون الطبيعي، والعملية هي عملية لا شخصية حتمية، «ليس هناك من قاضي ولا حكم، ولا عقوبة، ولا توبة أو تعديل، أو غفران للذنوب من قبل رحمة إلهية.. فقط الرابطة السببية الصلبة للعالم الحالد نفسه».

وفي زمن متأخر نوعاً ما عن الزمن الذي يفترض له الآن، نجد أن الجزء الدقيق لأفعال المرء يجري تقديره على نحو محدد كما يلي:

«الإنسان الذي يقترب الكثير من الذنوب بجسده يصبح في الولادة التالية حماداً، ومن يقترب الذنوب بخطابه يصبح طيراً، ومن يقترب الذنوب العقلية يولد في طبقة (اجتماعية) أدنى من طبقته.. أولئك الذين يقتربون الذنوب القاتلة يحصلون بعد انقضاء فترة عقوبتهم التي يمرون خلالها بعدد كبير من أنواع الجحيم المربعة، على أشكال الولادات التالية: قاتل البرهمني يدخل في رحم كلة، وخزيرة، وحمارة، وناقة، وبقرة، وعنزة، وغنمة، وغزالة، وطيور، وكاندالا، ويخاسا.. البرهمني الذي يسرق ذهباً لبرهمني آخر سيمر ألف مرة في

أجسام عناكب، وأفاع، وسحالي، وحيوانات بحرية والبوخاساسات المدمرة..
الرجل الذين يُسرهم فعل الأذى يتحولون إلى حيوانات لاحمة، ومن يأكل
طعاماً محرماً، يصبحون ديداناً، واللصوص مخلوقات تأكل بني جنسها من
أجل سرقة القمح يصبح الرجل قاراً..، لسرقة الحصان تمراً، ولسرقة الفاكهة
واجذور قرداً، ولسرقة امرأة دباء، ولسرقة الماشية نيساً.

الإحباط الذي يثيره هذا النوع من التوقعات يتوضح جيداً في أوباشاد المايثري:

«في هذا النوع من دورة الوجود (السامسار)، ما الفع الذي يتحقق من
التمتع بالرغبات عندما يرى الإنسان عودته إلى الأرض تتكرر بعد تذوقها
وممارستها؟ كن مسروراً لتحرير، إنني في هذه الدورة من الوجود مثل ضفدع
في بئر لا ماء فيه».

إن التمسعة التي تميز الصدود العاطفي عن قانون كارما هي ما يجري التعبير
عنها بكل وصوح حتى الاستمتاع بالرغبات بأنني ليصبح نساؤلاً من قبل رجل
الأحاسيس والعقل الذي يتأمل في نتائج أفعاله وأثرها على مستقبله. لقد أوحى
التوقعات بإمكانات مزعجة. لكن ضمن ذلك كله، دخل نظام الطبقات
الاجتماعية المؤسس حديثاً بطريقة ملائمة جداً.

مكانة الطبقة الاجتماعية في الدوغما الدينية:

قراءة العام 500 ق م كن نظام الطبقات الاجتماعية، وهو السمة البارزة
للحياة الاجتماعية الهندوسية، يؤسس نفسه تدريجياً، ولو أن شكله النهائي لم
يتحدد إلا بعد قرون وقد أصبح نظام التراتيب في تلك الفترة على النحو التالي:
البراهمة أولاً، ثم الكشثاتريا، يليهم الفايستياس التابعون أو «التابعون
الإقطاعيون»؛ وأخيراً الشودرا أو الخدم، وخارج نطاق نظام الطبقات برمنه -
أي خارج الحضيرة - كان المنبوذون، بمن فيهم المجموعة التي «لا تلمس».

كان المنبوذون يمثلون حثالة المجتمع، والقذرين الذين لا يحلمون مطلقاً
في صعود السلم الاجتماعي ما لم يكونوا من المجموعة الصغيرة المنبوذة مؤقتاً،
بسبب كسرهم لقواعد الطبقة الاجتماعية ويتطرون إعادة تثبيتهم في طبقته بعد

استتابتهم عن أخطائهم. وذهب الترتيب الطبقي للمجتمع أبعد من ذلك فقد تم في القرون التالية رسم خطوط محكمة وقسبة ليس بين الطبقات فحسب، ولكن ضمن كل طبقة من الطبقات وتفتت الطبقات الرئيسة إلى عشرات، بل مئات الطبقات الأصغر، وكل واحدة منها تحرم الزواج من الطبقات الثانوية الأخرى، وتحدد فيما عدا ذلك حرية الاختلاف والمصاحبة.

لكن اهتمامنا لا يصب هـ على الامتداد الاجتماعي لنظام الطبقات، وإنما على مكانته بالأحرى، ضمن الدوغما الدينية التي طورها البراهمة. فعندما تم ربط نظم الطبقات بقانون كارما، أصبح تفسير اللامساواة في الحياة أمراً بسيطاً وشاملاً في آن وسرعان ما اكتسب وجود الطبقات في بنية المجتمع نوعاً من التبرير الأخلاقي فإذا ما ولد شخص في طبقة الشودرا، كان السبب في ذلك ذنباً اقترفه في وجوده السابق ولا يستحق أي نصيب أفضل أما البرهمي فيستحق بكل جدارة أن يمجّد صلاحياته وحقوقه. لقد كان جديراً بمكانته الرفيعة الحاضرة بسبب أفعاله الصالحة في وجوده السابق. وهنا يظهر أيضاً ترتيب الطبقات الاجتماعية (بوضع البراهمة على قمة الهرم، يتلوهم الكشاتريا، ثم الفايدياس ثالثاً، والشودرا في الأسفل) يظهر مبرراً من خلال ميزان انزلاقي روحي، فكما هو الحال: الطبقة ذات لسجل الأفضل في التحصيل الروحي في المجتمع هي التي يجب أن تكون في القمة. (هكذا على الأقل جادل البراهمة)، وكان على الكشاتريين، الذين لم يرغبوا في مناقضة حقيقة التناسخ وعواقب الكارما في تقرير المصير، فحرموا بهذا الشكل من تقديم أي رأي محافٍ يعتد به، وكان عليهم الرضى بالمرتبة الثانية، وذلك بعد عرضهم لبعض الآراء المتنوعة المعارضة للبراهمة، كما سنرى فيما بعد.

العواقب الاجتماعية للتبريرات الأخلاقية للطبقات بدت واضحة في اتجاه آخر وأية محاولة لإزالة الفوارق الاجتماعية ووضع أساس عريض للعدالة الاجتماعية والجزاء. أصبحت الآن إما ذات توجه خاطئ أخلاقياً أو من أعمال الفسوق، كما أصبحت عملية التشكيك في تطبيقات قانون كارما، من جهة تحديده للجزاء العادل عن أعمال في وجود سابق، تعد من الهرطقات

الحاجة إلى طريق للانعقاد:

كان الآريون الذين جاؤوا إلى الهند شعباً متفائلاً وقوياً، لكن هذه الحالة لم تدم إلا خلال فترة كتابات الفيد، ومع نشأة نظام الطبقات الاجتماعية، وتبني الاعتقاد بالتقمص وبقانون كارم، وتطور ممارسة الزهد والتأمل الرافض للدنيا، بدأ سخط ونقمة على الدنيا بالنمو في عقل الهند القديمة، وكان لهذا الإعراض عن الحياة هنا والآن أسباب أخرى أيضاً.

كما كانت هناك شروط مادية ونفسية مهدت له بكل تأكيد. لم يكن الآريون، حتى زمن هبوطهم إلى وادي لعانج، قد تخلوا عن عاداتهم في الحياة الرعوية، فالعالم كان لا يزال بالنسبة إليهم مجالاً للفعل والمغامرة، وكانت العوائق والمساوئ الصعبة لا تزال تتطلب منهم صفاتهم العدوانية، لقد كانوا من النشطاء المرحين والعمليين. لكن بعد هبوطهم إلى سهل نهر الغانج ونهاية حياة التجوال، أصبحت حياتهم في ذلك لمناخ الحار الموهن لقوى الحياة انحسار وركود، وبدأت طاقات أبدانهم بالتراجع والأفول، ومع ذلك، فالعقول الثاقبة لم تتوقف عن التفكير حتى في ظل مثل هذه الشروط. إن الفكر قد يحل محل الأرجل ويزود المفكر وطالب اللذات، أو المحب للأحلام الرومانسية بمغامرات بديلة بمغامرات العقل والمخيلة. فإذا ما كنا سنعتقد بأن هذا العالم هو المجال الوحيد للوجود، فإن الروح ستنجو باتجاه النمو المكثف وينزلق الفكر نحو النفي والسببية أكثر فأكثر.

في حالة الهند القديمة، نجد أولئك الذين كانوا على وعي بأنه لا يوجد سوى عالمنا هذا، وشعروا بأنهم مقيدون ومحصورون فيه، بدؤوا يشعرون بأن التقمص في ظل قانون كارما قد وفر لهم راحة وطمأنينة ضئيلة. أما العقول المساملة بمستوى راق فقد عانت من غم وكمد عميقين، وعندما تفكرت هذه العقول بما يبدو أنه سلسلة لا متناهية من ولادات استحضرتها عقيدة التناسخ إلى مخيلتهم شعرت بكرب شديد، لقد راح الهنودوس يتحدثون عن عممية إعادة الولادة باعتبارها عجلة تدور أبداً، وأخذوا ينظرون إلى هذه المسألة بارتياح؛ والاعتقاد بالدوران الأبدي «للعجلة» جعل قلوبهم تخذلهم عند التفكير بألف مليون ولادة أخرى ممتدة أمامهم بمسافاتها البعيدة

أضافت الطبيعة الصلبة لعمل قانون الكارما إلى هذه الاعتبارات الشديدة مشاعر الفزع التي حلت في أقوى القلوب وأشدّها فالقلبيون يستطيعون انتظار حزاء مُرضٍ بغبطة وقبول وحتى تجديد الولادة المنتظرة في شكل إنساني في الحياة الأخرى التي لم تقدم سوى طمأينة قليلة، لأنها لن تكون إلا على المستوى الأدنى في أحسن الأحوال.

ومع ذلك يوجد عند الهندوس علاج كلاسيكي شافٍ لهذا التبسط، وحل ناجع له، إنه التالي. «أنت يا من يظن أن هذه الحياة شر، وسيطر عليك الغم حراء إعدادة الولادة الدائمة، أنت تسي سناً ما، إذ إن هناك مملكة الكينونة الحادثة والثابتة، التي لا تشبه مطلقاً هذا العالم المليء بالتعبير والانحلال والولادة والوودة، إنك قادر على أن تتحرر وتصبح فيه إذا ما حاولت».

الهندوس في الحقيقة محميون من التشاؤم بمصل قبولهم للعقيدة القائلة بأن هذا العلم ليس هو المملكة الوحيدة للوجود. وأن المعاناة الدائمة ليست هي النهاية المحترمة لهم، وأن هناك مملكة من الحقيقة لا ولادة فيها ولا تغيير أو تحلل وفناء، إنها مملكة الوجود الحق والحرية الحقيقية - البرفا - كانت الأفكار التي تفحصناها حتى الآن تنحو بثبات باتجاه هذه النقطة. وأصبح التاريخ اللاحق للأديان الهندية، مستقيمة كانت أم زندقية، تاريخاً يبحث أساساً عن حل للمشكلة، كيف يمكن للمرء الوصول إلى حالة من الوجود أو التجربة الداخلية نسمو فوق عيوب الحياة وقصورها؟ من ناحية سلبية، طالما يُنظر إلى الولادة الثانية على أنها توفر شبكة من المعاناة والآلام التي تمتد على مسافات عظيمة من الزمان والمكان، فكيف يمكن للمرء تحقيق الخلاص والتحرر من دورة الولادة الثابتة؟ أما من ناحية إيجابية، فكيف للمرء معرفة واختبار الحق الفعلي باعتباره نسمو على ما هو حق رائف وحقيقي بشكل جزئي فقط؟

أربعة قرون فقط مرت على غزو الأريين لسهل الغانج قبل أن تصبح هذه المسألة واضحة وملحة، وأصبحت منذ ذلك الحين شغل عقل الهند الشاغل. وأصبحت مهمتنا الآن النظر في الحلول الرئيسة المقدمة، وتقديم نقاط تشابهها واختلافاتها.

2- الجانبية (Jainism)

دراسة في النسكية والزهد

من السبيل الخليل للحضارة الهندوسية المكورة اللى تبارت فله أفكار تابعة لدين ما قبل الآريين مع أفكار مستقاة من كتابات الفيدا ومعصلة في الأومانيشاد، خرجت ديانتان اثتان لتكررا مجرى مسيرة الهندوسية وتقناتها بإجابتهما على تلك المسألة المركزية للحياة الهندية، وهي كيفية العثور على خلاص وعثق من الكارما ودورة الولادة الثانية المتطاولة أبداً المترنة عليها ما كادت هذه المسألة تصدر تحديها إلى عمل الهند وتلقي بورنها وقونها على الروح الإنسانية حتى ظهرت هاتان الديانتان بعد ذلك بفترة قصيرة وقد قدر لإحدهما، الجانبية (Jainism)، أن تكسب أتباعاً لها في الهند فقط، إلا أنها نحت وبقيت بعد الهجمات التي شنت عليها، حيث أنها استمرت في الهند حتى يومنا هذا، على الرغم من أنها لم تصبح أبداً ديانة لها جاذبية مهمة، أما اديانة الأخرى، أي البوذية، فقد انتشرت بسرعة في كامل أرجاء الهند وفاضت عبر حدودها إلى الجنوب وشرق والشمال مشنة أقداماً دائمة لها إلى الجنوب والشرق، في سيلان وبورما وتايلاند وكمبوديا ولاوس وفيتنام، وإلى شمال في الصين وكوريا واليابان والتست ومنغوليا. لقد زودت تلك المناطق بعض الإجازات العميقة والمرصية على حاجات إنسانية شمولية. لكن قدر لها بعد لأي أن تنهي وتلاشى في الهند نفسها، ما عدا التخوم الحارجية لتلك الأرض العجيبة، فالهندوسية التي شهدت كسوقاً على مدى أكثر من ألف سنة، كانت نمو بهدوء حيث وصلت إلى مرحلة القبول، وعادت بالنتيجة للهيمنة على كامل حقل الدين بما يشهه الأعجوبة.

عندما نلتفت لنرى ماذا كان لدى الجانية لتقدمه، نكون عقولنا الغربية على استعداد لتلقي صدمة أولية، فكل من ترعرع في الغرب حيث تسود المواقف المادية والسعادة الحسية، قد يرى في الجانية لأول وهلة موافقة مع الحياة ولعالم ترفض العالم وتكره أكثر من أي دين يذكره تاريخ الأديان لها

كانت الجانية عند ظهورها إلى الوجود، مثل الديانة البوذية العظيمة التي نشأت حوالي الفترة الزمنية نفسها، ردة فعل على الميول التي أطلقها البراهمة، وفي بعض الأحيان ضدها.

وكانت الحالة في الهند حيثل (حوالي القرن السادس ق.م) قد أصبحت غير ثابتة. فقد سبق للغزو الآري أن وصل نهايته منذ زمن طويل ووصل نظام القرابين البراهماني ذروته في وادي الغانج، ثم بدأ يواجه تغييرات أوحش بتحول من الممارسة الظاهرية إلى الممارسة الباطنية، مما أدى إلى توقفه في حالة نشه الفوضى والاضطراب، وكان آخر من انحنى لقوة الآرية في المناطق الواقعة إلى الشمال من الغانج وبعيداً إلى الشرق قد أخذ يتعثر في مقاومة لغة الآريين وعاداتهم وديانتهم، بينما كان نظام الطبقات الاجتماعية للأيام اللاحقة لا يزال في طور التشكل، وعندما طرحت طبقة الكهنوت مزاعمها العريضة في التصوق الروحي والاجتماعي بادر الكثيرون من أصحاب المراتب النبلاء، وهم الطبقة التي كان ماهافيرا (Mahavira)، مؤسس الجانية، عضواً فيها، إلى مقاومة هذه المزاعم. أما الكشاتريا فكانوا في ذلك الوقت شطرين وقادرين في النقاشات الفلسفية، كما تشهد على ذلك مصنفات الأوبانيشاد، ووجد العديد منهم في ابراهمانية نظاماً من الفكر أعطاهم مهلة للتوقف عند عدد من النقاط، ووجدت العقول الصلبة من بينهم رفضاً للمثالية القائنة بوحدة الكون، وهي التي أرحمت العالم اليومي المادي إلى كيان وحيد مجهول؛ وكانت هناك نفوس أمينة، عمدة وواقعية في نظرتها، قد أعلنت أن ما هو غير حقيقي هو هذا البراهمان الذي كثر الحديث حوله ولبس بالأحرى العالم المادي. لقد بدا لهم أن كل شيء حي، وكل مناحي الكيانات الأخرى، تتمتع بالحقيقة والواقعية التي تبدى لنا منها، فالنفس، ونفوس الناس، والحجارة، والأشجار، والتلال، والمخلوقات الراجلة

والطائرة، وأسماك البحر، يدخلون في خبرتنا عنهم كحقائق واقعية مستقلة بذاتها. واتخذ الصراع ضد المثالية القائلة بوحدة الوجود عد البراهمة صورة إنكار لحقيقة جميع الأرواح المفترضة في العالم، بغض النظر عن تعريفها أو تسميتها، بما فيها اكيانات الإلهية، وقد قاد هذا الموقف في النهاية إلى الإلحاد ونكران الكائن الأسى.

1- ماهافيرا وتعاليمه:

كان ماهافيرا (Mahavira) ينتمي إلى تلك المجموعة التي رفضت البرهمية وتبنت موقفاً شبيهاً بموقف فلسفة السامخيا، المعارضة لمبدأ وحدة الوجود وماهافيرا هو الاسم المقبول لمؤسس الجانية، وأى شخص على معرفة باللاتينية والألسن الرديفة سيرى فوراً أن الاسم هو لقب تشريفي يعني «الإنسان العظيم» أو «الظل»، لأنه قد عُرِف أصلاً باسم ناتابوتا فارذاماسا (Nataputta Vardhamana). ويقال إنه ولد قرب موقع فايزالي (vaisali) في بهار اليوم سنة 599 ق.م، وأنه توفي سنة 527 ق.م⁽¹⁾، وهناك رغم بأنه كان انناً لراجا، ولم يكن ماهافيرا الاسن الأكبر وهذا ظرف جعل تنكره لحية الإمارة فيم بعد أمراً سهلاً.

طبعاً، من الصعب معرفة الحقيقة بسبب حالة الغموض التي تلف السجلات، لكن البائدات الواردة أدبه والمترعة من السجلات ربما كانت تتضمن هذه الحقيقة، والصورة التي لدينا عن ماهافيرا هي تلك المقدمة من إحدى فرقتي الجانية الرئيسيين، الشفامباراس (shvtambaras)⁽²⁾، والقصة في جوهرها بسيطة جداً، وهي ممثلة للنسكية الهندية، سواء أكانت صحيحة في مجملها أم لا

(1) هذه توريخ تقليدية وضعتها فرقة شفيتا مارا، غير أن بعض المرححيات لعصرية تعتقد أن هذه التواريخ هي أبكر من الواقع بحوالي ستين سنة.

(2) ربما كانت قوانين هذه الفرقة هي الأقدم عهداً، إلا أن هذه القطعة هي موضع جدل ويعترف واضعو هذه القوانين أنهم كانوا يكتبونها بعد وفاة ماهافيرا بحوالي 980 سنة.

وحقيقة أن ماهافيرا قد ترعرع وشب في بلاطات الهند القديمة، نحصل عليه من لزعم الجازم بأنه نشأ تحت رعاية خمس مربيات: «واحدة مرضعة، وأخرى مسؤولة عن استحمامه، وأخرى تلبسه ثيابه، وأخرى تلعب معه، وأخيراً واحدة تحمله». لقد كبر وهو ينتقل من حضن واحدة إلى حضن أخرى وعاش «مستمتعاً» باللذات والمتع النبيلة الحمسة المتاحة، التي تظهر في الصوت واللمس والذوق واللون والرائحة، الملدات الحسية التي سينكرها فيما بعد⁽¹⁾. ثم تزوج وورق بانه، لكنه لم يكن راضياً عن حياة الأمير، فخارج البلدة وفي حقيقة لا يد أنه كان يزورها كثيراً، كانت هناك مجموعة من الرهبان تعيش وفقاً لنظام بارشافا (Parshava) الرهدي، حيث أسسوا نظاماً رهبانياً حمل اسمه، كان ماهافيرا مشدوداً أكثر ما يكون إلى طريقة حياتهم، لكن، ومن باب الاحترام لوالديه قرر: «لن يكون لي أن أعدو ناسكاً متجولاً إبان حياة والدي، وفعلاً، ما إن توفي والداه (تقول الأسطورة إنهما ماتا عن عمد منهما، وفقاً لطقس سالاكانا Sailakana، أو الجوع الذاتي الطوعي، إذ على فراش من أعشاب كوسا (Kusa) رفضا كل أنواع الطعام، وجفت أجسادهما)، حتى تجهر ماهافيرا للتخلي عن حياة الأمراء. كان الآن في الثلاثين من عمره، لكن عليه أن يحصل على موافقة شقيقه الأكبر، الذي أعطاه موافقته شريطة أن يبقى سنة أخرى في القصر من أجل إعادة النظر في قراره. بقي ماهافيرا في القصر سنة لكنه استغل ذلك الوقت للتخلي عن كنوزه (من ذهب وفضة)، وعن قواته وعرباته. «لقد وزع هذه الكنوز الثمينة أو قسمها ووهبها».

في الشهر الرابع من أشهر الشتاء «تقطع عن العالم» وانضم إلى جماعة الرهبان في خلاياهم خارج المدينة، وكجزء من الطقوس التي مر بها لدخوله في سلك هذه الرهبة، فقد نزح عن نفسه كل حلبة أو زينة، واحتفظ بعباءة واحدة ورداء مزين برسوم طائر الفلامينغو، ثم قام «بإقتلاع شعر جانبي رأسه الأيمن والأيسر بيده اليمنى واليسرى بخمس قبضات من الشعر»، بعد ذلك أقسم القسم

(1) الهند متسامحة تجاه الملدات الحسية إذا كان سيجري اشكر له في وقت مناسب.

المطلوب: «سأهمل جسدي وأتخلى عن العناية به؛ واختبر وأعاني وأتحمل جميع المصائب التي تنشأ عن القوى الإلهية أو الباس أو الحيوانات»

بعد بضعة أشهر من انضمامه إلى طريقة بارشافا، انتفت ماهاويرا إلى إلحاق الأذى بنفسه، فخلع رداءه وانطلق يتجول في رحلة وهو عار تماماً، راح يجوب السهل والقرى وسط الهند سعياً للتخلص من دورة الولادة والموت والولادة الدنية، كان يعتقد بأمرين هما: (1) إنقاذ نفس المرء من الشر (أي تطهير النفس من المادة الملوثة) مستحيل دون ممارسة أقصى أنواع الزهد، و(2) الحفاظ على طهارة النفس وكرامتها يتضمن ممارسة الأहिمنسا (Ahimsa)، أي عدم إلحاق الضرر أو الأذى بأي من المخلوقات، لم يكن أي من هذين المعتقدين جديداً، إذ أن ماهاويرا أخذهم عن أسلافه في التقليد الفكري الذي أصبح اسمه مرتبطاً به الآن، لكن الإيمان والإخلاص اللذين عاش بهما هذان المعتقدان كانا رائعين.

تقول الرواية إنه تجول لبضع سنوات بصحبة رجل عار آخر يدعى غوشالا ماكخالتي (Goshala Makkhali) أي غوشالا المتسول، الذي أصبح فيما بعد رئيساً لفرقة أجيفا كاس (Ajivakas)، وهي مجموعة متسكة تؤمن بوجهة نظر قدرية متشددة ترى أن على جميع الكائنات الحية المرور عبر ولادات متكررة تدوم على مدى 840000 دورة كونية أو كالبا (kalpas) دون أي اقتطاع منها أو تخفيض، ودون أن تستطيع طوال هذه المدة تعديل قدرها حتى بالسوك الصالح. فهي مرتبطة بمصير لا يشني ولا يتسامح حتى نهاية مدة صعود وارتقاء مقدرة يحقق عدها الخلاص بشكس آلي يقول غوشالا إنه ليس هناك من إمكانية للنحكم بالكارما (Karma) بواسطة اسلوك الصالح، أو الكفارة، أو العفة؛ إنما هناك سبيل واحد لذلك هو المصير أو القدر. أثارت هذه العقيدة معارضة بوذا الشديدة عندما علم بها، لأنه كان يعتقد عكس ذلك: السلوك الأخلاقي والعصاة يستطيعان تغيير عملية التناسخ بأكملها ويسعدان المرء في دخول مرحلة النيرفانا (Nirvana) عقب الموت مباشرة، لم يكن غوشالا قدرياً (مؤمناً بالقدر لمحتوم) فحسب، بل وملحداً أيضاً، فقال إنه ليس هناك من سبب للفساد أو لفضيلة، سواء في اختيارات المرء نفسه أو في النتيجة النهائية. فإذا ما مارس

العري والزهد، فإن ذلك بسبب قدره المحتوم لفعل ذلك، وإذا ما سقط في الأفعال إلا أخلاقية في الوقت الذي يكون فيه متزهداً، فإن ذلك مقدر له ومحتوم أيضاً. لكن ذلك كان ما عمله غوشالا فيما بعد، فحين لا نستطيع معرفة ما الذي تحدث به هو وماهافيرا، وكل ما نعرفه هو أن الجوالين العاديين تشاجرا - ربما بخصوص قضية تغير المصير الكلي للمرء عندما يختار جانب الفضيلة، وربما (من يعرف)؟ كان الشجار حول وجهة نظر غوشالا القائلة بأنه ربما يقدر للمرء الزهد والمجامعة الجنسية في آن معاً، ومهما كان من أمر، فقد ذهب ماهافيرا في طريقه الخاص متجسماً، منذ ذلك الوقت وفيما بعد ذلك، الانخراط أو الارتباط بأي فرد آخر⁽¹⁾.

خلال ثقافته، لم يمكث أبداً أكثر من ليلة واحدة في قرية أو أكثر من خمس ليالٍ في بلدة، لقد كان مصمماً على عدم إقامة أي ارتباط بأي مكان أو مجموعة من الناس يمكن أن يشدوه إلى لعالم وإلى مسرائه، في أشهر الفصل المطير الأربعة فقط كان يمكث في المكان نفسه طوال هذه المدة لأن الطرق والندروب تكون زاخرة بالحياة آنذاك بينما يتطلب مبدأ الأهمسا منه البقاء في حالة سكون حتى لا يؤدي أيًا من أشكال الحياة التي تدب على الأرض. تستحق المقاطع التالية، التي هي من أقدم وثائق الحاييا، دراسة دقيقة، فكل عبارة فيها لها مكنتها، إنها تشكل سجلاً فريداً للتوافق مع المبدأ، توضح المجموعة الأولى من هذه المقاطع بصورة بليغة الاحتياطات غير الاعتيادية التي اتخذها ماهافيرا كي لا يلحق الأذى، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بأي شيء حي.

«أما وقد عرف عن قرب الأجسام الترابية والمائية والنارية والريحية، وثبات الحناء، والبراعم، فقد استوعب عند معاونيتها بدقة أنها مشبعة بالحياة وتجنب إلحاق الأذى بها.

(1) كان لطريقة الأجيافاكا التي انصم إليه عرشالا ثم هيمس عليها فيما بعد، نابعة كفية لجمعها تدوم ألفي عام باعتددها بديلاً قابلاً للحياة لذيانات أخرى - الهدوسية والجابية والسودية - قبل أن تختفي أخيراً من مشهد الفكر الهندي

كان في مسيره يتأمل بعينين مثبتتين على مكان مربع لطول إنسان أمامه.. محدقاً في طريقه باهتمام، كان ينتفت قليلاً إلى جانبه، وقليلاً إلى الوراء أو يسير بحيث لا يبطأ أي شيء حي.

أصناف عديدة كانت تتجمع فوق جسمه، كائنات حية تزحف هنا وتزحف هناك مسببة له الألم، «لكنه كان يمارس ضبط النفس بحيث لا يقوم بحك جلده».

وتجول ذلك المعظم في المكان ببطء دون أن يتوقف عن التأمل، وتسول طعامه دون أن يقتل أية مخلوقات حية.

مقاطع أخرى يمكن تكثيفها في الصورة التالية: الظاهر أن ماهافيرا جعل من ممارساته، عند مسيره، حمل مكنسة ناعمة لكس الدرب كلما كانت تغطيها الحشرات كان ينظف الأرض عندما يستلقي للنوم أو الراحة خارج البيت؛ كما كان يتفقد فراشه داخل البيت ليتأكد من أنه حال من البيوض والكائنات الحية. وقد رفض كل أنواع الطعام النقي ولم يقبل في طاسة التسول سوى الطعام المتقي والمعد أصلاً لغيره. لقد كان يعتبر نفسه مسؤولاً فيما لو قام أحدهم زهق روح شيء ما ليقدمه له، فيكون بذلك سباً في مقتل كائن حي قد تأثر بالبعض أو البراعم، أو الديدان، أو المن، أو نسيج العنكبوت، أو أي شيء آخر، فإذا كان يحمل قطعة قماش يستعملها لتصفية المياه قبل شربها⁽¹⁾، ويتفقد وعاء الطعام دائماً ليرى ما إذا كان ذلك قد حصل، فإنه يزيل الأجزاء التي تحتوي هذه الأشياء قبل قيامه بأكل ما تبقى «بتحرز وحذر».

أما فيما يتعلق بالدقة التي مارس بها رهبته ونسكته، فإن مجموعة المقاطع التالية هي شهادة كافية على ذلك

«هذه هي القاعدة المتبعة من قبل ذلك المعظم عندما يكون الفصل السارد في منتصفه، يقوم ذلك الذي لا بيت له بالتقل والتجول نازعاً رداءه عن جسده وباسطاً يديه دون الاتكاء على جذع الشجرة

(1) ويسعملها أيضاً ليضعها أمام فمه وهو يتكلم كيلا تدخل فيه حشرة أو ذبابة



عندما تهب الريح الباردة التي يشعر المرء بها بأنهم يقوم بعض الرهائن الذين لا مأوى لهم باللجوء عندئذٍ إلى ملجأ في الطقس البارد الماطر حماية من الريح. سترتدي المزيد من الثياب، ويوقد الخشب، أو إننا سنتمكن من تحمل الأثر المؤلم جداً للبرد ونحن مكتسبون جيداً؛ لكن لم يكن ذلك المعظم راعياً في أي شيء من ذلك؛ لقد عانى وهو رابط الجأش، محتقراً كل أنواع الملاجئ

وفي بعض الأحيان من الفصل البارد، كنا نجد ذلك المعظم وهو في حالة تأمل في الظل. وفي الصيف [يعرض] نفسه الحرارة، حيث كان [يجلس] متربعاً في الشمس

لم يكن المعظم يطلب النوم بقصد المسرة؛ فقد أبقى نفسه مستيقظاً، ونام قليلاً فقط.

لم تكن لمقننات والمسجلات، ودهن الجسد بالزيت والاستحمام وغسل الشعر بالشامبو وتنظيف الأسنان كلها لم تكن مستوجبة لديهم.

لقد امتنع عن التحدث أو السلام على أحد حشية إقامة رواسط شخصية مقبولة مع أي شخص وهذا ما ألحق به الكثير من سوء الظن من قبل القرويين السائرين، لكنه كان يتحمل كل أنواع التهجمات بلا مبالاة صلبة

«بالنسبة إلى بعض، لم يكن من السهل عليهم ما كان يفعله، أي رد السلام على من يسلم؛ كان يتعرض للضرب بالعصي ويصرع من قبل الأشرار كان يتأمل متخلياً عن صحبة كل أصحاب البيوت كائناً من كانوا. ويسأل فلا يعطي أي جواب.

وتجوز الحكيم دون أن يلقي بالاً لإهانات لا تحدث، ولم تجذبه حكايات الرواة ولا الأغاني ولا لإشارات ولا القتات في الساحات أو مباريات الملاكمة.

كانت الكلاب تعضه وتهاجمه. وأناس قليلون فحسب هم الذين لم يهاجموه ولم يدفعوا الكلاب إلى عضه كان البعض يضربون ابراهم وهم يصرخون «خوكخو» ويدفعون بالكلاب لتعضه.

مرة كان جالساً بلا حراك، فقطعوا أجزاءً من لحم حسده، واقتنعوا شعره، وغطوا جسمه بالتراب. كانوا يقذفون به في الهواء ويدعونه يسقط على الأرض؛ أو يضابقونه في حلسه الديثة لقد تواضع ذلك المعظم وأهان نفسه بتخليه عن الحماية بجسده»

وروي أنه في إحدى المناسبات (ولو أنه يصعب تصديق ذلك)، وبينما كان حالساً عارياً بلا حراك في الحقل، تعرض لأذى بعض الملاحين اللاهين وذلك بإشعال نار بين قدميه ليروا إن كان سيتحرك، وغرروا دبائساً في أذنيه؛ لكن ذلك المعظم بقي داهلاً عنهم في سيطرة رائعة على الذات. لقد كن مصمماً على هدوء تأملي لا يتأثر بالإزعاجات التي تحصل لجسده.

وواصل ماهافيرا ثقله وتجراله ما يقرب من اثنتي عشرة سنة وهو يحافظ على تمسكه بانضباط للذات لا يقهر، وكان أمله الحصول على الخلاص أو التحرر (moksha) أما التجربة النهائية التي كان يسعى إليها فلم تمتنع عليه، بل سحنت له أخيراً وتروي سجلات الجاينية الحدث بدقة عظيمة خاصة:

«إن السنة الثالثة عشرة، في الشهر الثاني من الصيف، في الأسبوع الرابع... عديم بدأ الطل متحه شرقاً... خارج بلدة عريمبيك عارما على الضفة الشمالية من نهر ريجوبالیکا (Rigu palika) في حقل يملكه ساماغا (Samaga)، في الجهة الشمالية الشرقية من معبد قديم لم يكن بعيداً عن شجرة سال (Sal)، وكان في وضعية القرفصاء ركبناه إلى الأعلى ورأسه متدلّ نحو الأسفل، في وضعية تأمل عميق، وصل وسط تأمل مجرد إلى حالة النيرفانا التامة والكاملة، التي تدعى كيفالا (Kevala)»

وهكذا، أصبح ماهافيرا الجب (jina) أي لمتنصر أو لقاهر وأصبح أتباعه الجاينيين (jinas)، لأنه كان قد حقق «انتصاراً» تاماً على حسده وعلى رعاته التي تقيد المرء وتربطه بعالم المادة والخطيئة هذا.

بحصوله على هذه التجربة التي مر بها وأمضى اثنتي عشرة سنة وهو يعيشها، بدأ كاهافيرا يبحث عن الناس لتعليمهم. وأعقب ذلك تحويل العديد

مهم إلى طريقة حياته. وبعد ثلاثين سنة من التنظيم والتعظيم الناجح، أقدم ماهافيرا، وهو في سن الثانية والسبعين، ويموجب طقس المجاعة الطوعية الذاتية (Sallakhana سلاخانا)، على «قطع روابط الولادة والشيخوخة والوفاء» وأصبح «في النهاية منحرراً ومتخصصاً من كل أشكال الألم». وطبقاً لكل الفرق الجاينية، فإن ماهافيرا يستمع الآن بأعلى درجات البركة في مكان اللجوء المسمى إيساتراغبهرا (Isatragbhara)، في حالة تخضع لولادة ثانية بعد الآن

2- فلسفة الجاينية ومبادئها الأخلاقية:

تم في القسم السابق رواية قصة ماهافيرا بأبسط أسلوب، وأقل ما يمكن من استخدام للمصطلحات الجاينية التقنية. من أجل توضيح مفهوم التوق إلى التحرر والنجاة. غير أن أتباع ماهافيرا - بل هو نفسه، ربما إلى درجة أقل - رأوا في مجرى حياته تصرف ضمن سياق فلسفي وأخلاقي يستوجب وصمه استعمال المصطلحات والتمييزات التقنية الجاينية فمصطلحات الكارما والنفس، والمادة، والنجاة تمتعت كلها بمعانٍ تعكس وجهة نظر عن العالم متميزة عن نظرة كل من البراهمانية والبوذية

لم يشكك الجاينيون مطلقاً بالاعتقاد بأن تقدم الإنسان نحو النجاة مرهون إلى حد كبير بقانون كارما؛ بل إن العضامين المتعلقة بهذا القانون قد خيمت على وجهة نظرهم. لقد فسروا عقيدة الكارما بشكل صارم وبما ينسجم مع فكرتهم القائلة حرفياً بأن عواقب أفعال المرء تستوطن النفس وتنقل عليها وكأنها آثار مادية. وتتجمع أنواع مختلفة من الكارمات خلال هذه الولادة والولادات السابقة في صورة طبقات من مادة خرجية تغلف النفس وقد يصل عددها إلى خمسة أغلفة، يجب أن تتآكل مع تقدم عملية الحياة أو كما علم المتقدمون على ماهافيرا استنداداً إلى خمسة أعلف، يجب أن تتآكل مع تقدم عملية الحياة. أو كما علم المتقدمون على ماهافيرا استنداداً على تعاليم الناسك بدرشفا (Parshva)، إنها كمادة غير منظورة، سامة وغريبة تملغلت في النفس ويجب طرحها من خلال فعالية النفس.

تعتمد فكرة الجانية هذه على وجهة نظرهم بالعلاقة بين المادة والعقل. فالمادة ومعها المكان والحركة والسكون والزمن في جواهر جامدة وغير حية (أغيفا دراڤيا Agiva dravya)، وتراوح في كثافتها من الصلابة إلى أكثر الجواهر رقة بحيث تكون خارج نطاق الحواس؛ ففي الحالة الأولى تكون ثقيلة وعليقة، وفي الأخيرة خفيفة وطيارة. المادة خلدة وتتألف من ذرات يمكن أن يلتحم بعضها مع بعض مكونة أي شكل أو نوعية، كالأرض والماء والرياح والأصوات والألوان ولأجسام ذات الإحساس من كل الأصناف، بما في ذلك أحاسيسها وما تحس به. وأكثر نماذج المادة دقة هو مادة الكارما. فهي تتشكل في النفس وعليها على النحو التالي:

كلم تحركت النفس برغبة أو عاطفة سيئة، أصبحت لزجة، وتخضع للتغليف بمادة الكارما أو تغلغل تلك المادة فيها. مثل هذا الالتصاق أو الترسب للمادة يؤثر في مجرى انتقال الروح من جسد إلى آخر (التناسخ) لأن النفس تحمل فيها المادة التي تفسد طهارتها في نهاية كل فترة من الوجود، فإذا ما كانت ممثلة بالمادة فإنها تغوص في تراتبية الوجود، وربما تهبط إلى الجحيم؛ أما إذا كانت المادة فيها قليلة، فإنها ستصبح خفيفة بما يكفي ليعودها ربما إلى الجنان والنعيم، وتجد تجسداً لها هناك في جسم إله ما، أو ترتفع أكثر بعد لتصبح كينونة «متحررة» إلى الأبد.

ميز الجانيون أثناء تدقيقهم في طبيعة الكارما ثمانية أنواع منها على الأقل (و148 نوعاً فرعياً) وذلك تبعاً للآثار الناتجة. الأول يحدد طول حياة الفرد، والثاني خصائصه الفيزيولوجية والعقلية، والثالث جنسيته وطبقته، والرابع قوة هزيمته، والخامس ذكائه ودرجة معرفته والسادس بصيرته وحده، والسابع مقدرة على اللذة والألم، والثامن مواقفه، سواء أكانت مواقف إيمان أو شك، طهارة أو طمع، وما شابه ذلك وتقوم هذه الأنواع من الكارما، مجتمعاً وبشكل إفرادي، بتحديد قسمة المرء من كل وجود (أو تقمص) وتؤثر في كامل مجرى الحياة.

إن المشكلة الأساسية المطروحة على النفس، وهي تدبير أمر التخلص من مادة الكارما وطردها منها، تتم ألياً في جزء منها وذلك من خلال الكارمات الثمانية المذكورة التي تترك أثرها ثم تتلاشى تدريجياً. لكن النشاط الأخلاقي للنفس يصفى الكارمات القديمة بسرعة أكبر، ويُنتج في الوقت نفسه (لأن أي نشاط يخلق كارما جديدة) تلك الكارمات الجديدة التي لها أقل الأثر وسرعان ما تتدد أو تتجيد.

الحقيقة الرئيسة للحياة التي تبرر من ذلك كله هو التضاد المتأصل بين النفس والجسد، والعقل ولادة. كان مهافيرا وأتباعه من القائلين بالتعددية، إلا أنهم حمموا الأشياء كلها بشكل تقريبي في صنفين متميزين:

(1) الأجيما (Ajiva) أو الأشياء الميتة التي لا حياة لها في العالم، ولا سيما في مملكة المادة العليظة الميتة، و(2) الحيما (Jiva) أو الكائنات الحية في العالم والتي تحدّد بدقة أكبر على أنها الكثرة اللا متناهية من النفوس الفردية المكونة لمملكة الروح (أو الجوهر الحي). الأحيما حادثة إلا أنها شر، أما الجيما فهي خالدة أيضاً وذات قيمة غير محددة ونحتوي كل الخير، لأن النفوس ثمينة بلا حدود ولا تبد.

تصنف النفوس وفقاً لعدد الحواس التي تمتلكها. المجموعة الأعلى منها في تلك التي تملك الحواس الخمس: الآلهة، والناس، والحيوانات، وكائنات الجحيم. تبيها الكائنات ذات الحواس الأربع، كالحشرات الكبيرة مثل النحل والذباب والفراشات على سبيل المثال. المجموعة الثالثة هي ذات الحواس الثلاث، من غير البصر والسمع، وتضم العث والحشرات الصغيرة. ومجموعة الكائنات ذات الحاستين الالنتين، اللمس والذوق، وتضم الديدان والقواقع والعلق والمخلوقات الدقيقة. المجموعة الأخيرة في ذات حاسة وحيدة هي اللمس وعالماً ما يرد ذكرها في كتابات الحائنين، وتضم الخضروات والأشجار والذور وحاء قريش والأجسام الترابية والأجسام الريحية ولأجسام المائية والأجسام النارية

عندما تتحرر النفوس من المادة بالكامل، وتكون في حالتها النقية، فإنها تصبح في حالة الكمال حيث تمتلئ فهماً لا محدوداً، وعلماً لا محدوداً، وقوة لا محدودة، وبركة لا محدودة. عندما تتحرر، تشق طريقها صعوداً إلى قمة العالم (الذي كان يعتقد أن له شكلاً إنسانياً)، وتنتج لتستريح في الإزاتبراغبهارا (Isatprgbhara)، أو في الرأس

وبالمناسبة، النفوس التي تدخل الإساتبراغبهارا لا تتحول إلى لا شيء (أو العدم)، إذ مع أنه يمكن وصفها بأنها بلا صفات أو علاقات من أي نوع، إلا أنه ليس هناك من توقف للوعي فيها. بقول النص الجاييني: «المتحرر ليس طويلاً ولا قصيراً - ولا ثقیلاً ولا خفيفاً، إنه بدون جسم، وبلا قيامة؛ وبدون اتصال بالمادة. إنه ليس مؤنثاً ولا مذكراً ولا ختياً، إنه يدرك، ويعلم، لكن ليس هناك من مشابهة نعرف بها طبيعة النفس المحررة». وهنا يدع النص المسألة تنتهي دون مزيد من الثثرة

وحيث أنها لا تبيد، ومستقرة بشكل مطلق، فليست النفوس أطوراً من شيء آخر ولا هي فيوضات ترمى خارجاً من قبل شيء آخر. لقد اعتقد الجايينيون منذ البداية أن ليس هناك من برهمان أتمان كالذي وصفه البراهمة. وحتى إذا ما كان الجوهر ممسكاً بالعالم وجامعاً له فليس هناك من حاكم أعلى للعالم كذلك الذي يتطلع إليه المتدين المخلص. توجد كائنات علوية كثيرة يمكن تسميتها «بالآلهة»، وهي موجودة على مستويات متنوعة من المناطق السماوية، إلا أنها كائنات محدودة خضعة كالإنسان لولادة ثانية لا يمكن توقع أية مساعدة من مثل هذه الكائنات، وفقاً لما هو، لأنها هي نفسها بحاجة إلى من يفديها ويخلصها. لذلك، يجب على النفوس البشرية المأسورة والغريقة في العالم المادي، وتحتاج لإيجاد طريقة للنجاة من الكارما عبر الموكشا، أو التحرر، يجب أن تدرك أن الخلاص يحقق بعمل ذاتي. والصلاة للآلهة هي بلا طائل:

«يجب ألا يقول الراهب أو الراهبة إله السماء! إله الصاعقة! إله البرق! إله المطر! قد يهطل المطر وقد لا يهطل! نأمل أن تنمو المحاصيل! نأمل أن



تشرق الشمس، بحب ألا يستخدموا مثل هذا الخطاب، لكن، وبما أنه يعرف طبيعة الأشياء، عليه القول، الهراء غيبة قد تجمعت أو مزلت، العيبة قد أمطرت».

كذلك، ليس هالك من طائل وراء الالتفات إلى الناس الآخرين، ولا إلى كلمات الآخرين والاعتقاد بأنها تملك فاعلية ذاتية في عملية الإنفاذ وليس للكهنة من سلطة خاصة. لا تملك نصوص الفيدا قدسية خاصة ولا يمكن استخدامها كوسائط للتحرر من الولادة الثانية. وبدلاً من الوثوق بهذه الوسائل الخارجية، دع الإنسان يدرك أن السجاة والحلاص كامنان داخل نفسه. وتجري إحدى أكثر أقوال ماهافيرا حسماً قائلة: «أيها الإنسان، أنت صديق نفسك. لماذا ترعب بصديق خارج ذاتك؟»

إن أسرع طريقة وأكثرها وثوقاً للوصول إلى حالة التحرر أو الموكشا هي ممارسة الزهد أو أعمان التهجّد وشطف العيش، تاباس (tapas). المعنى الذي قصده ماهافيرا بالزهد يمكن تبينه من شكل ممارسته له هو نفسه. وقد أضاف أتباعه الصوم إلى هذه الممارسة مصحوباً بقواعد خاصة للتأمل الباطني الذي يؤدي إلى حالة من الغيبوبة الوجدانية المتميزة بانسلاخ كامل عن المحيط الخارجي وسمو فوق حالات الوجود المادي للمرء. ومن المفترض أن حالة الغيبوبة الوجدانية هذه تشبه الحالة التي دخل فيها ماهافيرا في السنة الثالثة عشرة من سعيه، وهي التي أكدت له تحرره النهائي. ويعتقد الجاينيون أن المرء لا يستطيع الوصول إلى هذه الحالة دون سيطرة قاسية على العقل والرغبات، لأنه لا يمكن السيطرة على الأفعال، ولا يمكن منع الكارمات تبعاً لذلك من أن تأخذ مجراها في التجمع ما لم يتم ضبط العقل بحيث ينظر من كل أشكال الحب للعالم أو الاعتماد عليها وعلى أدواتها الحية وغير الحية.

كانت الممارسة النسكية لماهافيرا (ومن المحتمل أنها لم تكن ممارسته هو نفسه) قد تلخصت بـ «أشكال القسم العظيمة الخمسة» المخصصة لرهبان. وقد تم تدوين هذه لأشكال للقسم كاملة فيما بعد، وفيها نجد بعضاً من التعريفات المهمة لما كان ماهافيرا يعنيه بالأهيمسا (ahimsa) والانشقاق عن كل ارتباط بالعالم وبأغراضه. وأهيمسا هي موضوع القسم الأول.

1- «القسم العظيم الأول يا سيدي يجري على النحو التالي : أنا أترأ من كل قتل للكائنات الحية، متحركة كانت أم ثابتة. لن أقدم أنا نفسي على قتل كائنات حية ولا أنسب بقيام الآخرين بفعل ذلك، ولا أوافق عليها. وأقر أنني ما دمت حياً سأدين نفسي وأستثيها عن هذه الخطايا فكراً وقولاً وعملاً».

وهناك خمسة بنود متعلقة بهذا القسم:

- نيرغرانثا nirgrantha [الزاهد وحرفياً العاري] حذر في مشيئته، وليس مهملاً.

- نيرغرانثا يفتش ويبحث في عقله، فإذا كان عقله يرتكب الخطايا، ويتصرف بالدوافع، ويتسبب بالراعات والألم، فيجب ألا ينطق مثل هذا الخطاب

- نيرغرانثا يفتش ويبحث في خطابه. فإذا كان خطابه آثماً، ويتصرف بالدوافع، وتسبب بالنزاعات والألم، فيجب ألا ينطق مثل هذا الخطاب

- نيرغرانثا يأكل ويشرب بعد تحري طعامه وشرابه فإذا كان سيأكل طعامه وشرب دون تدقيق وتحري، فإنه قد يؤذي أو يشرد أو يجرح أو يقتل أنواعاً شتى من الكائنات الحية

القسم الثاني يعني بقول الصدق.

2- «أترأ من جميع رذائل القول الكادد لماجم عن الغضب أو الحشع أو الخوف أو الفرح والحبور. لن أنطق بالكذب أنا نفسي، ولا أنسب بدفع الآخرين إلى ذلك، ولا أوافق على قول الكذب من قبل الآخرين».

وهناك خمسة بنود مرتبطة أيضاً بهذا القسم وهي تقول لها إن على النيرغرانث ألا يتكلم إلا بعد تفكير بحيث يكون واثقاً بأن كلماته صدقة، ويجب ألا يغضب أبداً، ولا يكون جشعاً أو جاناً كي لا تقوده هذه العواطف إلى الخطأ؛ كما يجب ألا يسلم نفسه إلى الفرح والحبور، كأن يمزح أو يهزأ، لأن أشكال الانحراف هذه تقوم على مفارقة الحقيقة.

3- القَسَمُ العظيم الثالث يجري هكذا: «أنبرأ من أخذ أي شيء لم يقدم أو يمنح، سواء في قرية كان أم في بلدة أو غابة، كثيراً كان ذلك أو قليلاً، عظيماً أو ضئيلاً، أشياء حية كانت أم بلا حياة. أنا لن أقوم بأخذ ذلك بنفسي ولا أدفع الآخرين، إلى ذلك، ولا أوافق على قيامهم بأخذ ما لا يعطى إليهم».

نجد هنا، مرة أخرى، حمسة بنود تفرض امتناعاً ذاتياً صارماً عن كل شكل من أشكال الحشع.

4 القسم العظيم الرابع يجري هكذا: «أنبرأ من كل أشكال اللذة الجسدية لن أسمح بالخضوع للشهوة، ولا أدفع الآخرين إلى فعل ذلك، ولا أوافق على وجودها عند الآخرين».

تشرح البنود الخمسة الواردة ضمن هذا القسم كيف أن بيرغراثا لن يسمح لنفسه بالإحساس، حتى بأقل وأضعف أشكال الشعور، بفتنة الجنس وإغرائه.

5- القسم الخامس يجري هكذا: «أتراً من التعلق والارتباط بكافة أشكاله، سواء أكان بأشياء قليلة أو كثيرة؛ صعبة أو عظيمة؛ أشياء حية أم بلا حياة؛ ولن أقوم أنا نفسي بتكوين مثل هذه الارتباطات ولن أدفع الآخرين إليها، ولا أوافقهم على تكوينها».

من الممكن تكثيف بنود هذا القسم المذهل والشامل على النحو التالي:

«إذا ما سمع مخلوق بأذنين أصواتاً مقبولة وأخرى ممقوتة، فعليه ألا يتعلق بها. ولا يسر أو يزعج منها. فإذا كان من المستحيل عدم سماع هذه الأصوات الواصلة إلى الأذن، فإن على المتسول تجنب الحب أو البغض الذي تثيره.

وإذا ما رأى مخلوق بعينين صوراً، وإذا ما اشتتم مخلوق له حاسة الشم روائح معينة، وإذا ما تذوق مخلوق له لسان طعوماً معينة، وإذا ما تحسس مخلوق مزود بعضو الإحساس لمسات مقبولة أو ممقوتة، فيجب ألا يتعلق بها. بل عليه تجنب الحب أو البغض السابغ منها».

من بين أنواع القسم تلك نحد أن الأخير منها هو أكثر نسكية وترهداً. وما هو مهم منها تلك التي تتعلق بعدم استعمال العنف ضد أي كائن حي وإنكار كل أنواع للذة الجنسية. وكان إنكار الاهتمامات الجنسية موضع تأكيد من قبل سافيرا الذي نقل عنه قوله: «إن أعظم الإغراءات في العالم من النساء. معلوم أن الرجال يقولون إنهن مراكب السعادة إلا أنهم يسرن بهم إلى الألم. والتشويش، والموت، والجحيم، وإلى الولادة كمخلوقات جهنمية أو وحوش متوحشة». على أن القسم الخامس هو أكثرها شمولية ويحتوي ضمناً البقية منها. إنه يؤكد على أن الراهب إذا وجد في هذا العالم، قد لا يكون عملياً حزراً ما إذا ما مارس وطبق القسم الخامس المذكور.

كان واضحاً منذ البداية، أن الأنواع الخمسة العظيمة للقسم يمكن أن تكون خاصة بالنسك الحائنين فقط. أما بالنسبة لعامة الناس الذين يرون في طريقة الحياة الموصوفة في النظام المتشدد شيئاً مستحيلاً، فإن قادة الجانية قد وضعوا لهم نظاماً معدلاً كثيراً يسرون عليه في حياتهم. وكان على المنتسبين من العامة أداء اثني عشر قسماً.

(1) عدم قتل أي مخلوق حي عن سابق تصميم ومعرفة (ولذلك يحب ألا يحرث تربة، ولا يشارك في ذبح الحيوانات وبيعها، ولا يصطاد السمك، ولا يخمر شيئاً، ولا يقوم بأي مهنة تشتمل على إزهاق روح)؛ (2) ألا يكذب أسداً؛ (3) ألا يسرق أسداً أو يأخذ شيئاً لم يعط له؛ (4) ألا يكون داعراً أسداً (أو يكون مختصاً لزوجته أو زوجته وأن يكون منزهاً في الفكر والقول)؛ (5) أن يتخلى عن الجشع وذلك بوضع حدود لثروته وأن يهب الفائض منها؛ (6) أن يتجنب إغراءات كل ما يعرضه للعواية، كأن يتمتع عن السفر غير الضروري؛ (7) التقليل من أشياء الاستعمال اليومي؛ (8) الاحتراس من الشرور التي يمكن تجنبها؛ (9) لمحافظة على فترات محددة للتأمل؛ (10) الالتزام بفترات خاصة لإنكار الذات؛ (11) قضاء أيام المناسبات بصفة راهب؛ (12) إعطاء الصدقات، ولا سيما دعماً للنسك.

القسم الأول من هذه المجموعة هو بلا شك أكثرها أهمية من جهة تأثيره الاجتماعي إنه يشكل تحديداً، بدا وكأنه خطير جداً بالنسبة لأنواع ماهافيرا الأوائل، ولكنه مرهن، بعد مرور فترة طويلة، على أنه ذو قيمة اقتصادية ودينية، لأنه تيسر للجانيين أنهم يستطيعون تحقيق أرباح أكثر عندما تحولوا عن مهنة المصطلحات الحديثة البنوك والمحاماة والتجارة وتجارة العقارات). أما المقيدات الأخرى لعقيدهم والتي تحرم القمار وأكل اللحم وشرب الخمر والزنا والصيد والسرقة والخلاعة، فقد أكسبتهم احتراماً اجتماعياً مما ساهم في صمودهم في المشهد الاجتماعي

3- أتباع ماهافيرا:

كان الانطباع الذي تركه ماهافيرا على أتباعه عظيماً بحيث أفسح المجال لظهور الأساطير حوله بسرعة ففي الوقت الذي كان فيه الأتباع يستقلون عن الهندوسية (على الطريقة البروتستانتية)، كانوا منشغلين بحياكة قصصهم حول الأصل الإلهي لماهافيرا وصفته.

لقد تم اعتبار ولادته شيئاً خارقاً للطبيعة. وجرى إعلانه بأنه الأخير في سلسلة طويلة من الكائنات المخلصة المسماة تيرثا نكارا (Tirthankara). لقد انحدر من السماء ليدخل رحم امرأة. وعندما اكتشفت الآلهة أن تلك المرأة كانت من جماعة البراهمة وبالتالي للمستقبلي للبراهمة، قاموا بنقل الجنين إلى رحم امرأة من طبقة الكشاتريا. فشب صامراً بلا إثم (إذ إن ذلك المعظم كان يدع أي شيء أثم). وكان كلي المعرفة («ولأنه كان يرى ويعلم ظروف كل الكائنات الحية في العالم»)

إلا أن مكانة ماهافيرا أصابها الغموض بمرور الوقت بسبب التعظيم الذي منح لرجاء التيرثا نكارا الثلاثة والعشرين الذين سبقوه كما كانوا يظنون وكان لبرشفا PARSHAV، سلفه المباشر، الشخص الثالث والعشرون من بين أولئك الذين «يحدون مخاضة النهر» (وهذا ما تعنيه كلمة تيرثا نكارا)، كان له معبد

ضخم شيد تكريماً له على جبل پاراسنات (Parasnath)، حاملاً اسمه، ويقع إلى الشمال الغربي من كلكتا بحوالي 200 ميل كما شيد معبد آخر للثاني والعشرين في السلسلة، واسمه نيمي، على جرف جبل جيرنار، في أقصى غرب الهند، على أرض شبه جزيرة كاثياوارا (Kathiawar) وهناك اثنان من العتبات المقدسة جداً، إحداهما على جبل أبو (abo) في لال أرافالي بنيت تكريماً لريشابها (Rishabha) الأولى في سلسلة التيرنا نكارا. وعلى الرغم من أن الطقس الوحيد الذي ينسجم مع نظرية الجاينية هو عبارة عن «خدمة تذكارية تكريماً لمعلم طريقة النجاة والخلاص»، إلا أن هذه المعابد كانت ذات تصميم مميزة ومعقدة جداً. وصارت الجاينية تحتل مكاناً بارزاً في تاريخ العمارة للهند وهناك معابد أخرى غير تلك التي ذكرناها، مثل المعابد الموجودة في أحمد آباد وأجمير في غرب الهند، ومقام متمسك يتصف بجمال أخاذ في كاليجمالاتي في جنوب الهند أصبحت أماكن عرض للعمارة الهندية

انقسمت الديانة الجاينية في وقت مبكر من تاريخها حول مسألة ارتداء الملابس. فاتخذت جماعة الشفيتامبارا (Shvetambara) أو «الباس الأبيض»، وهم الذين كانوا ليبراليين، موقفاً يقتضي ارتداء ثوب واحد على الأقل، بينما تبنى الديحامبارا (Digambara) موقفاً أكثر تشدداً وصرامة اكسبوا اسمهم منه، ويقتضي بالتجول «وهم يرتدون الهواء» كلما كانت الطفوس الدينية تقتضي ذلك لقد بين هؤلاء أن ماهاميرا لم يكن يرتدي لباساً⁽¹⁾، فلماذا إذن عليهم ارتداؤه عندما يكون هناك يكون هناك سبب ديني لذلك؟ وبما أن الشفيتامباريون كانوا يعيشون في الشمال فقد استكاثوا قليلاً لكل من الرياح الباردة والتأثيرات الثقافية والاجتماعية لسهل نهر العانج. أما لديحامبارا الذين لم ينظر إليهم بعين الريبة من قبل سكان الأراضي الجنوبية من الدرافيديين، فقد احتفظوا بسهولة أكبر بالمواقف الأقدم والأصلب على مدى السنين. يوجد اختلاف آخر يتمثل في

(1) أي عندما يكون المرء راهباً، ويكون في الحج أو خلال الطقوس والصوم الديني يقول الديجا ماريون أن أي راهب يملك ملكية أو يرتدي لباساً لا يستطيع لوصول إلى مرحلة الإيساتبراغهارا (Isatpragbhara).



حقيقة أنه يسما قبل لشفيتامبارايون النساء في نظامهم الكهنوتي مفترضين أنهس يملك فرصة لاختبار الموكشا، تمسك الديجامبارايون بالحكم الشهير الذي أطلقه ماهافيرا والقائل بأن النساء هن «أكبر الإعراءات في العالم، وسب كل الأفعال الآثمة»، ولذلك فهن ممنوعات من دخول المعابد أو الحياة الكهوتية. وتصور وجهة النظر الأخيرة النساء بأنهن عاجزات عن تحقيق النجاة والخلاص حتى يولدن في صورة رجال. وهذا هو أملهن الوحيد.

ثم إن هناك فرقة جانبية أخرى بعد، وهي فرقة الشانكفاسيس التي لا تسمح بوجود الأصنام وليس عندهم معابد فهم يتعبدون في «كل مكان» ولا سيما من خلال التأمل ومراقبة النفس.

على العموم، لم يكن هناك تفريق حاد بين الرهبان الجانيين والناس العاديين ولا تزال العادة جارية بأن يصوم الناس العاديون، كما يفعل الرهبان، ولو مرة في السنة؛ والرهبان هم أناس عاديون تسوا ضبطاً للنفس أشد قسوة ويشارك الناس العاديون في المناسبات المتكررة في التقويم الديني الجايي. ففي اليوم الأخير من سنتهم، ويصادف نهاية شهر آب، يمتنع الرهبان والأناس العاديون، على سبيل المثال، عن كل أنواع الطعام والشراب ويسددون ديونهم، ويخصصون وقتهم لمراجعة أعمالهم الستة ويعلنون التوبة عنها وعن كل الساعات التي أمضوها بشكل خاطئ (أي هدرها)، طالبين المغفرة والصفح عن كل تلك الأخطاء. ويعقب فعل التوبة (باروشان) الجماعية في اليوم التالي فترة من الفرح والابتهاج. إنه عيد رأس السنة الجديدة عند الجانيين. وتحدث احتفالات أخرى في فترات متباعدة أكثر. ففي منطقة ميسور، على سبيل المثال، حيث تقيم أعداد مهمة من الديجامباريس، يجري دهر رأس التمثال المصمت لحوماتيسفار البالغ ارتفاعه سبعة وخمسين قدماً، وهو أحد جماعة التيرثانكارا، بدءاً من قمة السقالة الواقعة خلفه، وذلك كل اثنتي عشرة سنة مرة ويدهونه بخلطة تبلغ كميتها ما يزيد على ألف جرة من لحبيب، واللبن الرائب، والصمغ الصندلي وسط صيحات المرح والهتافات لجابا من قل الحضور الوقوف الذين يأملون في زيادة حسناتهم من خلال هذا التعبير عن الامتنان.

يعتقد الحايثيون عموماً بأن العالم (الكون) خالد، وهو يخلق ويفنى بشكل دوري لكهم يؤمنون بأنه يمر في فترات من التطور والانحطاط. ويقولون إن العصر الذهبي للإنسان يقع في الزمن العابر، ونحن الآن في لفترة لخامسة التالية لآخر فترة إحدى وعشرين ألف سنة من الانحطاط المستمر؛ الناس أقصر قامة مما كانوا عليه سابقاً، وأشرس طباعاً، وأكثر انحلالاً أخلاقياً، وهم بحاجة لضوابط حكومية أكثر من أي وقت مضى، وسيواصلون انحطاطهم حتى انتهاء مرور الفترة السادسة من الانحطاط. عندها فقط سيبدؤون بالتطور تدريجياً، فترة بعد فترة، حتى انقضاء ما يريد على مئة ألف سنة ويعدها يعود العصر الذهبي إلى الظهور مرة أخرى.

في غضون ذلك، كان للفلسفة الجاينية بعض التأثير على الفكر الهندي عموماً، ولا سيما في مجال المنطق. وتمثل هذا التأثير في التصدي لأي توجه لتحميل الأشياء ما لا تحتمل. فالمنطق الجايني يعتبر كل أنواع المعرفة بأنها نسبية وعابرة، إذ نستطيع الإجابة على أي سؤال سئم ولا في آن معاً. وليس هناك فرضية صحيحة بالمطلق أو خاطئة بالمطلق. والجاينيون معرمون بتوضيحاتهم القديمة بخصوص الخطأ المنطقي الموروث في كل أشكال الفكر الإنساني مثال ذلك حكاية الرجال العميان الستة الذين وضعوا أيديهم على أجزاء مختلفة من جسم الفيل واستنتجوا، كل بما يرضيه. فالذي لمس أذن الفيل قال إنه مروحة، والذي لمس جذعه قال إنه جدار، والذي لمس خرطوم قال إنه أفعى، والذي لمس ذيله قال إنه حبل، وهكذا. إن النفس الحرة امطهره التي انتقلت إلى جنة الجاينية، هي وحدها من يملك المعرفة التامة.

يبلغ عدد الجاينيين اليوم حوالي المليونين، غالبيتهم في منطقة بومبي حيث كان المهاتما غاندي قد شعر منذ وقت مكر بتأثيرهم على وجهة نظره الخاصة وقد سبقت الإشارة إلى أن تناقص حالتهم الراهمة يكمن في أن ديانتهم القائمة أساساً على إنكار العالم والانصراف عنه قد أمنت لهم، في مجرى الأحداث، فوائد اقتصادية بين الجماهير الكادحة في الهند.

3- الهندوسية المتأخرة

الدين كمحدد للسلوك الاجتماعي

عبرت اليقظة الدينية، التي حدثت في الهند في القرن السادس ق م، عن نفسها في شكل نهضة للبراهمانية والجاينية والبوذية. إن الحاجة الملحة التي تصدت لها الجاينية والبوذية كانت تدفع الناس للسعي نحو أشكال عملية وفي متناول اليد للخلاص من شعورهم المتزايد باليأس، ولبس الالتفات نحو علاج أو عراء يأتي من التأملات الفلسفية، أو لقرايين الكهنوتية التي لم تقدم مساعدة مباشرة وفورية لعلاج مواطن ألم الفرد. لذلك تم رفض البراهمانية باعتبارها قاصرة بالنسبة للنفوس المتألّمة. مثل هذا الرفض لم يتطلب المقدار ذاته من الإقدام الفكري في القرن السادس ق.م كما كان الحال في الفترات اللاحقة من تاريخ الهند، لأنه فيما عدا طقوس البراهمة، التي لم يكن يُسمح بالانحراف عنها بمقدار أملة، فإن البراهمانية كانت ما تزال في أشكالها الأولية وذات نهاية مفتوحة، من هنا كانت بعيدة عن الوضوح فيما يتعلق بما قد تستقر عليه فيما يخص وجهات نظرها الثابتة. وهذا ما يتضح على نحو خاص في كتابات الأوبانيشاد، والحقيقة أن الجاينية والبوذية لم يكونا مستحدثين بالحمللة فيما يتعلق بموافقتها الفلسفية والأخلاقية، فما كانتا تدعوان إليه في هذه المجالات كان مسبقاً في ديانة ما قبل الآريين وفي الأدب الشفوي الفيدي الناشئ، ولا سيما أدب الأوبانيشاد. وتمثلت راديكاليتهما في رفضهما لنظام القربان البرهمي وامتناعهما عن إعطاء البراهمة المكنة الأولى أو حقوقاً توحيفية في اكتشاف الطريقة للخروج من اليأس إلى الحرية

وقد تميز موقف الحكام والأمراء (الكشاترياس Kshatryas) بالميل نحو الانشقاق إذ لم يعجبهم لا المضامين الاجتماعية ولا الدينية لبراهمانية كان بين صفوف الكشاترياس. وهم الذين كان بعضهم من أصول غير آرية، من امتلكوا عقولاً بدعة، ولم يتباطأ هؤلاء في تلمس التعديلات على مجال طبقتهم الحاكمة. قد يكون للقريين البرهمية أثرها في تهوين قلق أولئك الذين آمنوا بالآلهة أو خافوها، لكنها لم تشف غليل المتشككين. فالخير يتضمن شيئاً أكثر من الحماسة الاحتفالية وتقديم القرابين. يضاف إلى ذلك أن لقول بوحدة الكون المثالي الذي تشف عنه كتابات الأوبانيشاد ومفسريها، صدم العديد من أعضاء الطبقة الحاكمة امياليين إلى اعتبار المثالية شيئاً سخيفاً. لقد عبرت الجابية بشكل جزئي عن ثورة حهم العام ضد نظرة إلى العالم قللت من شأن الفرد وحولت شروبه إلى ما يشبه الوهم من جهة أخرى. طهر للعقلانيين المنمسين بالآخلاق أن الحل البراهماني لمسألة البؤس الإنساني عن طريق تقديم القرابين يخطئ هدفه، فهو ليس مصيعة للدخائر والوقت فحسب ولكنه مفضل أيضاً هذا هو الموقف الذي اتخذته الوديون الأوائل بشكل خاص.

في خصم صدام الآراء واحلاصها السائد هذا، كان إقدام البراهمانية على تغيير طسعتها الأولى اضطرارياً.

التغيرات التي أصابت البراهمانية:

تطلب إحداث تحول في الهندوسية المبكرة، ثورة في مجال الفكر، وتضمن هذا التحول انتقالاً من طلب مساعدة الآلهة عن طريق تقديم القرابين على المذابح الثلاثة الكبيرة المكشوفة إلى تمثل واستيعاب هذه الإجراءات بطريق الإقامة العردية الزهدية في الغابات، وكان لهذه الثورة جانبان بارزان اثنان: الأول هو استبدال النار على المذبح بالنار الباطنة (tapas) في قلب الناسك، والثاني استبدال طفوس التضحية العامة بالسعي الفردي المنعزل لعزل النفس الباطنة (atman) عن شركها لمادية المتعدد الوحوه في القرون التي أعقبت ذلك. أدت هذه الثورة إلى تطوير طريقة ورد ذكرها في نصوص الأوبانيشاد المتأخرة وتدعى

اليوغا (Yoga)، أو «الجمع والضم»، لأنها توحد الفرد مع الحقيقة النهائية، وأصبحت تقيّة عالية التطور تستخدم لتهذيب العقل والجسد وتحقق يقياً أكرس بخصوص التحرر النهائي المرغوب. أما ما هي النتائج الأخيرة التي يستطيع رؤيتها، فهذا ما سنتبينه في قسم لاحق من هذا الفصل.

البراهمة الذين لم يتبعوا طريق التحرر الذاتي الانعزالية (طريق المعرفة) أُجبروا على تعديل نظام قرايّنهم أكثر فأكثر من أجل ملاءمته مع المجتمعات المستقرة في مناطق معينة.

وحدثت تغييرات رئيسة إبان الألفية من 500 ق.م - 500م ترافقت مع بناء المعابد وصنع صور الآلهة، وترسيخ الاحتفالات في المعابد التي أصبحت بؤرة حجاج على مدار السنة.

يضاف إلى ذلك، أن البراهمة الذين اختاروا مواصلة أداء الواجبات الكهوتية في المعابد، وجدوا أنفسهم منغمسين أيضاً فيما يعرف في الغرب بالواجبات الرعوية: فقاموا بأداء طقوس الزواج، وترأسوا احتفالات الولادة والموت، ومارسوا مهنة التعليم في المنازل (gurus)، ورحلوا محل أرباب البيوت بصفتهم طقوسيين في احتفالات العبادة أو (Pujas) تكريماً لآلهة صاحب البيت. أما كون البراهمانية قد نهضت منتصرة في صورتها الهندوسية اللاحقة على منافساتها فهذا أمر عائد إلى تأقلمها الذاتي مع الظروف المتغيرة، فالبراهمة لم يكونوا منظمين أبداً تحت سلطة مركزية، ولم يتبنوا أية أساليب موحدة لا في الدفاع ولا في الهجوم على الأنظمة الهرطقية، لقد سادوا في النهاية ليس لأنهم متعصبون ومتعنّتون تحاه تلك المعتقدات الأخرى، ولكن لأنهم متسامحون تجاهها تحديداً. وبدلاً من منع الآراء الفلسفية ولدينية الهندوسية والحانية المتميزة بشكل كامل وكلي، فقد أعلنوا أن الكثير من هذه الآراء صحيح وتبنوها، لقد بدا أن الهندوس كانوا يتقنون الإنكار الجيدة بشكل دائم بغض النظر عن مصدرها أو تسميتها.

الحاجات الثابتة لعامة الناس:

عندما مر البراهمة بنجربة الثورة المكربة التي أقصت الكثرين منهم عن الممارسة الطقسية ونقلتهم إلى التأمل والاتحاد الصوفي مع الحقيقة النهائية، كانت عامة الناس على علم هامشي بذلك، إلا أنهم لم يجبروا على تبني أية تغييرات جذرية، حتى عندما ظهر رجل مثل بوذا، تبدلت عاداتهم اليومية وممارساتهم الدينية لكن ببطء وبنوع من التطور الداخلي وليس بالأحرى ستجابة لصغوط فرصتها نخبة من قادة الفكر ودعاة الإصلاح. لقد وصلوا السير بطقوسهم التي اعتادوها والتي بقيت إلى يومنا هذا مع بعض التعديل بالطبع، هذه حقيقة مهمة تحتاج إلى تأكيد: لقد كان الهنود وما زالوا مشبعين بطقوس البيت التي يأملون من خلالها أن يتألفو بصدق مع المستوى الخارق للطبيعة.

إن مقاومة عامة الناس للتغيير بحد ذاتها حققت لهم تجاوباً من قبل البراهمة لتلبية احتياجاتهم، فالمعابد، والاحتفالات، والحج، وصور الآلهة، والموسيقى والرقص كانت كلها نتائجاً مشتركاً للكهنة وللناس الساعين لتلبية الاحتياجات العامة، هنا أيضاً يكمن السبب في اكتساب الدارما (طريقة الحياة المتفق عليها) هذه المكانة المركزية في المدرسة الهندوسية الخاصة والعامة.

واجتمعت شمولية البراهمة وتسامحهم، من جهة، مع القبول الشعبي للعبادات والتقاليد اليومية، من جهة أخرى، لاستحضار تطور هادئ في العقائد والمواقف والقوانين لقد كان الضم هنا وليس الإقصاء هو القاعدة. ولذلك، نواجه هنا مجموعتين شموليتين من الأحكام، التي كانت مقبولة عموماً، إحداها هي تلك التي تصادق على أربعة أهداف مسموحة في الحياة، والأخرى التي تعرف بثلاثة طرق للنجاة لا بطريق واحد.

الأهداف الأربعة المسموحة في الحياة:

أقرت الهندوسية، بكثير من الواقعية، أن الناس يسعون بشكل طبيعي، إلى تحقيق أربعة أهداف خلال مجرى تكرار الولادات الثانية الكثيرة التي يمرون بها، الهدفان الأولان يسعان طريق الرغبة، والأخيران طريق الاعتزال والرهـد. (وجميعها متضمنة في الدارما سعناها الأكثر شمولية)

1- كاما kama، أو الرغبة في اللذة ولاسيما من خلال الحب هي أول هذه الأهداف. تحتل الرغبة في اللذة موقعاً عظيماً في الحياة الإنسانية لدرجة أن بعض الهندوس اعتبروها تمثل حضور الإله كاما Kama حاملاً قوساً مزهرة ومسلحاً بخمسة سهام من الزهر التي تخترق القلب وتملؤه بالرغبة أو الشهوة وليست اللذة هدفاً إنسانياً مسموحاً فحسب، ولكن ليس على الساعين وراء اللذة أن يسيروا دون هداية وأولئك الذين يتعثرون في الحب أو أنهم يجهلون فنون الشعر والدارما المستحصرة للذة، قد يعثرون على توجيه وإرشاد ما في كتاب كاما سوترا kama sutra لفاتسيايانا Vatsyayana (إذا ما كانوا ينشدون معرقه فن الحب)، أو في كتاب ناتيا ساستراس Natya sastras (إذا ما كان اهتمامه منصباً على المهارات والفنون الأدمة).

وإذا ما اختار رجل اللذة هدفاً معلناً له، فإنه لا يتعرض لنقد شريطة أن يبقى ضمن الحدود التي تصنعها القواعد الاجتماعية العامة بل حتى إنه قد يحصل على التقريظ لحيويته، لكن من المفهوم جيداً أنه أثناء وجوده الحاضر، أو ربما في وجود مستقبلي ما، سيصل مع ذلك، إلى مرحلة إدراك أن اللذة لا تكفي وأنه يرغب فعلاً في شيء ما أكثر إشباعاً.

2- أرثا Artha، أو القوة والثروة - وهي آتياً الأشياء و لممتلكات المادية، وفي المال هي النجاح أو المركز الاجتماعي السامي - هي الهدف المسموح الثاني، الإنسان القادر والفطر قد يرغب بشكل طبيعي تماماً في ملكيات عظيمة وسلطة ونفوذ يتحصلان من خلال هذه الملكيات إنه لأمر مفهوم أن ذلك هو نطلع مشروع، إلا أنه يتطلب القوة والفظافة. «السماك الكبير يأكل السمك الصغير» لقد تم استباق ماكيافيلي في أكثر من مقطوعة من الأدب الهندي. قد يجد المرء في أرثاساتراس Athasatras، المنسوبة لكونتيليا Kautliya وكامانداكي Kamandaki وآخرين، أو في حكايا الحيوانات لبانشا تانتر Panchatantra كلا الإرشادين الرصين والمرح في لمنافسة القاسية التي تتضمنها طريقة الحياة هذه. ليس هناك من لوم قد يوجه إلى طالب الثروة والسلطة، لأن نمودجه قد يؤدي إلى شخصية ملك عظيم ونبييل، لكن من المعترف به مرة

أخرى أنه إذا ما سُمح له أن يتعلم من تلقاء ذاته، سواء أكان خلال وجوده الحالي أو في وجود مستقبل ما، فإنه سيكتشف أن سعيه لم يكن باتجاه الهدف الأكثر سمواً، إنه سيتعلم أن الرضى الأعظم والسعادة الأصيلة تنبعان من اتساع طريق الزهد والتمسك.

3- دارما Dharma، إذ نظرنا إليها بالمعنى الدقيق والمباشر. فهي القانون الديني والأخلاقي الذي يضع المعايير لحياة ذات جدوى أكبر وإرضاء لتطلعات أكثر عمقاً. إن من يتبع دارما بالقام بواجباته تجاه عائلته وطبقته ومجتمعه، ويهذي نفسه باتباع تشريعات مانو وكتب التشريعات الأخرى (دارما ساستراس)، فإنه يزهد برعباته الأنانية الساعية لتحقيق اللذة الشخصية والنجاح الاجتماعي ويبحث بالمقابل عن حير الجميع وتترافق طاعة المبادئ الأخلاقية ببهجة عميقة تماماً كما سيكتشف الرجل الطيب بكى البهجة والسرور مهما بلغا فإنهما لا يشكلان المال الذي تؤول إليه الأمور، إذ لس هالك سوى رضى وقناعة نهائية واحدة.

4 · الموكشا Muksha، النجاة أو التحرر، وهي الهدف الوحيد الأسمى والمرضي بصدق من ناحية سببية يعني هذا الهدف التخلص والتحرر من دورة إعادة الولادة ومن كل مؤس الوجود الإنساني المادي والروحي، ومن ناحية إيجابية فإنه يعني التحرر باتجاه الوجود المطلق في حالة النيرفانا Nirvana، التي لا توجد كلمات تناسب وتصلح لوصفها

طرق النجاة الثلاثة:

لقد جرى التعبير عن زخم الإيمان الهندوسي القديم من خلال اعتراف الهندوسية الأرثوذكسية (القويمة الرأي) بثلاث طرائق للنجاة والتحرر، وصياغتها ووصفها بكل وضوح.

أول هذه الطرق هو ما أصبح يعرف باسم كرم ما رغا karma Marga أو طريقة الأعمال

1- طريقة الأعمال:

طريقة قديمة جداً ومن الممكن تسميتها بطريقة الطقوس، لاسيما الطقوس المنزلية وهي تتمتع، فضلاً عن كونها متبعة من قبل الأكثرية الساحقة من الناس، بمرايا ثلاث فهي عملية، وقابلة للفهم، وتتمتع بمصادقة العادات القديمة (دارما) عليها، إنه ليست طريقة عاطفية بامتياز، إلا أنها ليست فكرية بالكامل، إنها الإتباع لمهجي للطقوس والشعائر ولواجبات الدينية التي تكسب المرء حسنات أكثر، أو كارما إيجابية. عدد كبير من الهندوس اعتقدوا أنهم قدرون على تحصيل حسنات كافية للعبور بعد الموت إلى إحدى السموات أو الولادة كبراهمة من جديد لمديهم استعداد حقيقي لتحقيق الاتحاد النهائي مع براهمان، أو المطلق. وذلك إذا ما قدموا القرابين إلى الآلهة وإلى أجدادهم، وعظموا شروق الشمس، وحافظوا على شعلة الموقد المقدسة متوقدة، ومارسوا باسباط الطقوس والاحتفالات المتعلقة بالولادة والموت والزواج أو الحصاد.

جرى تعريف طريقة الأعمال لأول مرة في نصوص الراهمانا حيث نعتز فيها على لائحة تتضمن «ديون الإنسان» على درب أعمال الخير، واللائحة بسيطة وقاسية، فكل إنسان مدين للآلهة بقرابين، وهذه أعمال طيبة بامتياز، كما إنه مدين لكهننته ومعلميه بدراسة نصوص الفيدا Vedas، ولأرواح الأجداد بالذرية، وبالصيافة لبني جنسه من بشر. فإذا ما وفى هذه الديون بإخلاص، وقام بواجباته كلها، فإن «كل شيء سوف يتحصل من خلاله ويكتسب».

لكن بساطة المفهوم بالتوافق مع تأكيد المكشف على القرابين تعرضت للتعديل مع مرور السنين، وراحت تشريعات متنوعة تنبثق تدريجياً إلى الوجود، حيث راحت تخرج العادات القديمة مع الجديدة في صورة أنظمة معتمدة ومتفق عليها. مثال على كتب التشريعات هذه (كتب الدارما ساستر المشهورة) هي وقنون مانو Manu، التي صُنفت كمجموعة من الأحكام للحياة، وضعها كهنة من أصحاب العقول المشرعة حوالي 200 ق.م

تؤكد كتب التشريع كلها، بدءاً بقانون مانو، بشكل كبير على طقوس العبور، أي الطقوس التي تميز أحداثاً معينة في حياة كل فرد وتقام له من الولادة وحتى الوفاة وما بعد ذلك. وليس من واجب كل إنسان الالتزام فقط بكل الأحكام المتعلقة بطبقته (عدم الزواج من خارج طبقته، وعدم الإخلال بأي من تشريعات طعامها، الصارمة والنظم الاجتماعية الموصوعة لها)، ولكن من واجبه أيضاً أن يكون مخلصاً في ممارسة طقوس واحتفالات دينية كثيرة لنفسه ولغيره. وتصف تشريعات مانو لائحة طويلة من الطقوس المقدسة لكل فرد خاصة بكل حادثة مهمة في الحياة - على سبيل المثال، عند الولادة، والتسمية، وأول خروج خارج المنزل لرؤية الشمس، وأول وجبة طعام من الأرز المسلوق، وأول حلقة للشعر، والدخول في مرحلة الرجولة، والزواج وغير ذلك، ولكن لا تشكل طقوس العبور سوى جزء من دارما الكنية، وهناك تكريم يعود إلى الآلهة الوصية على صاحب البيت، إذ ينبغي على رئيس المنزل الاهتمام بالقيام بعبادتها على أحسن وجه بشكل يومي، وأن يقدم جرءاً من الطعام المطبوخ إليها قبل بدء كل وجبة، على أن يكون طارحاً ومقدماً بيدي سيدة المنزل، فلا يستطيع أحد تناول أي شيء من الطعام قبل إتمام هذا الطقس.

من بين أكثر الطقوس أهمية، لدينا تلك التي تعقب الوفاة وتتوجه إلى أرواح الأجداد بالخدمة والرعاية، ويطلق عليها اسم طقوس الشراذ Shraddha. بدون هذه الشعائر يبدو لمعظم الهندوس أن فترة وجود النفس في الحياة الآخرة كسلفٍ مقدس سوف تُختصر، وسيكون عليها الدخول مباشرة في دائرة الولادة والولادة الثانية وفقاً لقانون كارما، إن طقوس الشراذ التي تتكون، كما هو معلوم، من رفع الصلوات الدورية وتقديم مواد الطعام، هي ضرورة لكيونة أرواح الأجداد وبدون هذه الرعاية، تخور قواها وتنهار وتفشل فشلاً ذريعاً وتنجرف باتجاه المجهول، إن أكثر عناصر الطعام الموهوب أهمية هي البندا Pinda، وهي كرات طعام من الأرز المطبوخ والمضغوطة صم كعكة صلبة، ويفترض أن تقوم بتزويد المتوفى عادة بنوع من الجوهر الجسماني، أي «جسم جديد». ووفقاً لإحدى وجهات النظر:

«في اليوم الأول يهور الرجل الميت برأسه، وفي الثاني بأذنيه وعيبيه وأنفه، وفي الثالث بيديه وصدره ورقبته: وفي الرابع بأجزاء الوسطى؛ وفي الخامس برجليه وقدميه؛ وفي السادس بأعضائه الحيوية؛ وفي السابع بعظامه ومخ عظامه وشرائينه وأوردته؛ وفي الثامن أطافره وشعره وأسننه؛ وفي التاسع كل ما تبقى من أطرافه وأعضاء ورجولته. أما طفوس اليوم العاشر فتكون على نحو خاص لمهمة القضاء على مشاعر الجوع والعطش التي يبدأ الجسد الجديد بالشعور بها»

يجري تقديم البيندا Pinda إلى الأب والأم، والأقارب من طرفي الأب والأم، وإلى أولئك الذين توفوا بعيداً عن البيت دون أن تقم لهم طقوس، (القاصرون - البنات اللواتي توفين دون أن يتزوجن والصبيان الذين لم يبلغوا سن الرشد - لا تقام لهم طقوس شراداً) تقدم البيندا من قبل حميد ذكر؛ ولذلك يجب أن يكون للشخص صبيان وإلا يتوقف عن الوجود بذات الهوية بعد الموت! الغالية العظمى من الأرواح تتلقى وفرة من طقوس الجبازة عقب الوفاة مباشرة، لكن الأشخاص البارزين يتلقون اهتماماً إضافياً. مرة كل شهر خلال السنة الأولى ثم يشكل سنوي بعد ذلك وبمناسبة ذكرى الوفاة⁽¹⁾.

وهناك طريقة للأعمال خاصة بالنساء، وهي تتضمن واجب القيام بخدمة رجالهن بنواضع وامستكانة، لقد وضعت تشريعات مانو المبدأ الآسيوي القائل: «في مرحلة الطفولة تخضع الأشي لوالدها، وفي مرحلة الشباب لزوجها، وعندما يموت سيدها تخضع لأولادها الذكور؛ يجب ألا تكون المرأة مستقلة أبداً». وعليها، انسجماً مع هذه الوضعية الاتكالية، إشغال نفسها بأعمال البيت، وإظهار طاعة مطلقة للسيدة الأكبر سناً في نساء العائلة وتطبيق فروض العبادة لرجالها، وعليها، كزوجة وفيه تتطلع إلى مساكنة زوجها في الوجود التالي، أن تكرمه وتطيعه في الوجود الحالي، وألا تزعمه أبداً حتى ولو كان يفتقر إلى

(1) الطفوس المحلية التي كن يصدها تتميز عادة عن الاحتفالات العامة، وهناك مجموعات من الكتابات إحداهما تصف الاحتفالات المحلية، والأخرى تصف الاحتفالات العامة.

لفضيلة وحائناً وغالياً من الصفات الحميدة. «فمن واجب الزوجة المخلصة عبادة الزوج دائماً كإله»⁽¹⁾.

ولا يحق لها الزواج مرة أخرى بعد وفاته؛ ولا أن «تذكر أبداً اسم رجل آخر»، بل عليها مراقبة نفسها مخافة إغواء أحداً ما واستدراجها إلى مثل هذا الشر، وتبقى هادئة صابرة ومحصنة حتى وفاتها، أما الأرملة «التي تخرق واجبها تجاه زوجها المتوفى. رغبة منها في إنجاب ذرية، فإنها تجنب العار على نفسها في هذه الدنيا»، وتدخل «رحم ثعلب في الوحود التالي» بدلاً من الانضمام إلى زوجها.

وعلى الرجال، بالمقابل، واجب إكرام النساء من موقعهم السامي، ويستتبع ذلك العناية بحسن حالهن وسعادتهن إلى جانب بركة إبحاب الأطفال. ويفترض تقديم الهدايا من الزينة واللباس والطعم اللذيذ في الأعياد والاحتفالات. غير أن ذلك هو تشريف ممنوح من متعوقين لأولئك اللواتي يخدمهم جيداً. إن تفوق الذكورة يجب ألا يغيب عن البصر لذلك، قد لا يأكل ابرهيمي بصحة زوجته، ولا أن ينظر إليها وهي تأكل، كما يحرم عليه مراقبتها وهي ترتدي ثيابها وتضع الكحل في عينيها. بهذا الشكل تنابع هذه الفقرة النظرية عما هو صحيح وما هو مناسب على الأقل. على أنه يجب القول أن مثل هذه الممارسات لم تكن تطبق بحذافرها طبعاً دون استثناءات حتى في أكثر الدوائر تصلباً وتحفظاً، وأن الظروف العصرية قد أحدثت تغييرات في هذه الأساليب القديمة.

من الممكن ذكر أحكام كثيرة أخرى تعتبر جزءاً من التشريع الهندوسي المؤسس منذ العصور القديمة وحتى يومنا هذا، إنها تفرض عموماً طريقة حياة متشددة نوعاً ما، لكن مثل هذا الأمر سيبدو حكيم شخص دخیل، والمؤمن لس يقول ذلك. إنهم ينظرون إلى طريقة الأعمال على أنها طريقة حركية دائبة لتحقيق المبغى، ووسيلة للسجاة والحلاص.

(1) في بعض الدوائر لمتشددة، يجري تعليم المرأة كيف تكرم زوجها وتسجد له، وعند جماعة أخرى ليس للمرأة من الإله سوى زوجها وهي تعمل على كسب رضا ولخضوع له في كل شيء بل وتسمح بإحراقها حية عند وفاة زوجها كي يمتدحها الناس

غير أن كل أولئك الذين درسوا المسألة اعتبروا طريقة الأعمال أقل درجة من طريق آخر للنجاة أكثر فلسفية هو الجنانا مرغا Janana Marga، أو طريقة العلم، (أو المعرفة) ويسمى أيضاً الجنانا يوغا Jnana Yoga، أو نظام العلم⁽¹⁾. وهي الطريقة التي يعلمها في الغرب اليوغيون والسواميون (Yogins and Swamis)

2- طريقة العلم:

يقوم حل مسألة الحياة، من خلال طريقة المعرفة أو العلم، على الأفكار المبتوثة في الأوبانشاد، إن أولئك الذين يتشاركون ذلك الهوى المعرفي للأوبانشاد هم وحدهم من يستطيع إتباعها والسير في طريقها.

على عتبة طريقة العلم نحدد فرضية نقول أن سبب البؤس الإنساني والشر هو الجهل (أفيديا Avidya) أو (اللا حكمة أو عدم الإبصار) فالإنسان يتلفع بجهل مطبق عموماً بخصوص طبيعته وهذا ما يجعل كل أفعاله ذات توجه خاطئ. ليست الخطيئة الأخلاقية إذن هي أصل البؤس الإنساني والشر وإنما الخطأ العقلي

تتفق جميع الأنظمة الفلسفية الهندوسية على هذا الافتراض المسبق إنها وجهة نظر مميزة للهندوس. ولكننا سنقتصر هنا على بسط التعاليم الهندوسية الأكثر شهرة⁽²⁾، والمبنية على وجهة نظر الأوبانشاد في وحدة الوجود.

وفقاً لعصيدة وحدة الوجود فإن سوء حالة الإنسان يكمن في الآتي: إنه يمعن في الاعتقاد بأنه ذات حقيقة مستقلة، بينما الحقيقة غير ذلك، إذ طالما أن

(1) يصعب تحديد تاريخ لذلك، إذ وردت أول إشارة إلى طريقة العلم في بهاغافاد جيتا لتي منذ تصنيفها زمناً طويلاً حتى القرن الثالث ميلادي، إلا أنها طريقة قديمة جداً وتعود في روحها وأسلوبها إلى الأوبانشاد المبكرة.

(2) يتضح ذلك من دراسته طرق أخرى للمعرفة كعريقه فلسفيه هي سامحيا الثوبه القائمه على واقعة فلسفيه حيث يؤكد على الأحرورية المطلقة للذات الحالده ولا يسمى السامحيا إلى الاتحاد مع براهمان - أتمان ولكن إلى التحرر وتخليص الذات الحالده من الاعمار في ادات العملية.

براهمان - أتمان هو الكائن الحقيقي الوحيد الذي لا توجد ثنوية في وحدانيته، فالإنسان في الحقيقة هو براهمان - أتمان وليس شخصاً آخر. ويقر الفلاسفة القائلون بوحدة الوجود بأنه من الصعب إدراك مثل هذه الحقيقة؛ فكثيراً ما «رُفرت النفس بجناحيها في عجلة براهما هذه معتدة أنها هي ومحركها شيئان مختلفان». إن الإبقاء على وهم أن النفس الجزئية والعالم الذي تعرفه هما شيئان متباينان ومستقلان عن النفس الكلية، هو السبب في بقاء الإنسان في شراك العالم المادي، وولادته المتكررة من وجود إلى آخر. ما دام الإنسان باقياً على جهله يعيش وهم الدات المستقلة فإنه سيبقى مشدوداً إلى العجلة الدائمة الدوران.

غالباً ما لجأ القائلون بوحدة الوجود في مسعاهم لتصبح هذه الفكرة، ومنذ زمن الأوبانشاد إلى المشبهات وقيس الأشياء بعضها على بعض. فيقولون إن العلاقة بين الفرد والبراهمان - أتمان شبيهة بتلك التي بين الأنهار والمحيط الذي تختفي فيه: «كما الأنهار الجارية تختفي في لمحيط،

متخفية عن اسمها وصورتها، كذلك

العارف، المتحرر من الاسم والصورة،

الذي يدخل في الشخص السماوي، الأعلى من الأعالي».

قبل أيضاً إن الفرد يشبه موجة تصعد في البحر، أو مثل قطرة رذاذ تطير للحظات فوق ماء البحر. إن قطرة الرذاذ هذه، قد ينظر إليها من جانبين مختلفين فمن جانب أول، تبدو أنها قطرة فردية ذات حجم وتكوين معينين، ولها موضع محدد في الزمان والمكان يفرقها عن أية قطرة أخرى أو أية كينونة من أي صنف. وبموجب وجهة النظر الثانية، فإن ذلك هو وصف مضلل للحالة، لأن القطرة إنما هي في الحقيقة المحيط في الهواء وليس غير ذلك، ولو أنها تبدو وكأنها شيء خاص بنفسها أو فرد بحت. وجهة النظر الثانية الخاصة بطبيعة القطرة هي ما يدعمه القائلون بوحدة الوجود من الهندوس إن مشابهات وقياسات كهذه تدفع إلى الاعتقاد القائل بأن كل الأشياء المخلوقة، وكل «لظواهر» التي يقل بها الحس على أنها هي فعلاً كما تبدو تماماً، إنما هي براهمان - أتمان من حيث الحقيقة الواقعة وليست كما تبدو .

فالنجاة بالنسبة للإنسان تأتي، إذن، بفضل الفهم الصحيح، وعندها -
(نحل عقدة القلب، وتنقطع كل الشكوك،
وتتوقف أعمال (كارما) المرء).

تبقى نقطة واحدة هي حاجة إلى التوضيح وهي كيف للمرء معرفة أن «عقدة القلب قد حُلَّت»؟ متى يصح الإيمان بالانحداد معرفة الاتحاد؟ هنا تتنق جميع الأنظمة الفكرية حول أن معرفة الاتحاد ليست مجرد قبول بعقيدة جيدة. توجد تشكيلة متنوعة من العقائد المقبولة، وتأتي أي واحدة منها يُقصر عن بلوغ النجاة نفسها. فالخلاص هو المعرفة المنجية بأن الفرد قد وصل إلى حالة من الوعي تسمح له بالدخول إلى عالم الحقيقة حيث تتوقف الكارما عن فرض تأثيراتها وتصل دورة التناسخ نهايتها. وهذه المعرفة تتحقق عبر ومضة يقين مشيرة للمفرح وسط تأمل باطني عميق.

إن ومضة اليقين هذه هي الهدف النهائي لطريقة العلم. ويتطلب الوصول إليها تحضيراً طويلاً المدى وتهذيباً للذات

إن نمط الحياة المطلوب للوصول إلى تلك الخطوة الأخيرة في طريقة العلم موضح في تشريعات منو. فأمام البرهمني التقني أربع مراحل في خطة الحياة المثالية وهي: (1) مرحلة تلميذ لدين؛ (2) مرحلة الرجل المنسروح وصاحب البيت؛ (3) مرحلة الزاهد أو التناسخ؛ (4) مرحلة السانياسين (Sannyasin) أو المتسول «المقدس».

فبعد أن يكون الشاب البرهمني قد مر عبر الطقوس لمحيطته بمرحلة الطفولة (عند الولادة، والتسمية، وخروجه إلى الشمس لأول مرة، وتناوله لأول وجبة من الأرز المسلوق، وأول قصة لشعره، وغيرها)، عليه أن يدخل في المرحلة الأولى من رحلته الواعية باتجاه النجاة واخلص، أي مرحلة تلميذ الدين، وهي تبدأ باحتفال الخلعة لوضع علامة لطبقة الاجتماعية، أو الحبل المقدس خلال هذا الجمر المهيّب. وبينما يرمي النار المقدسة ويمر في طقوس التطهير، كان سيحتبر ولادته الروحية الثانية. ويتم إدخاله طقسياً إلى مرحلة الرجولة بعد ذلك

يجري ترتيب أو انتقاله إلى بيت معلم لدراسة الفيدا وطقوس استطهير والقران ووجبات طقسته التي ينتمي لها. أما إقامته في منزل معلمه فكانت تمتد لفترة غير محددة، ربما حتى يبلغ الخامسة ولعشرين من العمر، تبعاً لعدد الرسائل العبدية التي يرغب في دراستها في غضون ذلك. لم يكن متوقفاً من معلمه أن يوفر له الطعام، فكان تحصيل الطعام منوطاً بانلميذ نفسه الذي يجب عليه طرق أبواب الناس متسولاً وطاسته في يده.

وعندما يصل إلى نهاية مدة دراسته، كان عليه أن يترك معلمه ويتقل بعد ذلك للدخول في المرحلة الثانية من حياته. فكان عليه الانضمام إلى أسرته مرة أخرى ويتزوج، ويقوم بواجبات رب البيت. كان يعتقد أن ذلك الأمر شيء إلزامي، إذ لم يكن البرهمني يعتبر شخصاً يستحق التقدير أو أنه حكيم، مهما بلغ عمق انشغاله الديني، ما لم يترك وراءه ولد يقوم بالطقوس الاحتمالية المقدسة الدورية لأجداده، ويترك وراءه أولاداً هو الآخر تنظيم مرحلة رب البيت يجري بدقة بموجب أحكام دينية قديمة، وهي تمتلئ بالاحتفالات الطقسية التي كان عليه داءها بأقصى درجات الاهتمام والجدية، كما كان عليه أن يكون واعياً لمسألة أن كل صاحب بيت سيؤذي الأشياء الحية من باب الضرورة، وبخاصة في الطبخ.

«لكل صاحب بيت، وفقاً للعرف السائد، خمس أدوات للذبح، أي فناء الست، وحجر الطحين، والمكبة ذات العصا الطويلة، ومدق الهاون، ووعاء الماء، التي باستخدامها يصبح مربوطاً بأغلال الإثم، ومن أجل تحقيق تكفير متوال عن الاعتداءات المرتكبة بهذه الأدوات الخمس، وصف الحكماء الكبار قيام أصحاب البيوت بممارسة يومية للتضحيات الخمس الكسرى، الدراسة والتعظيم هما القران الذي يقدم إلى إلههما، وتقدمات الماء والطعام المسماة تارپانا tarpana هي قران يقدم إلى الأجداد، والسبكة المحروقة هي قران يقدم إلى الآلهة. أما تقدمه بالي bali، المقدمة إلى بهوتاس bhutas (أرواح خبيثة وشريرة من أنواع شتى، والاستقبال المضيف للضيوف فهو قران للرجال)

لقد كان عليه أن يكون حذراً للعناية في نظامه الغذائي وكن عليه ألا يحل بأية أحكام خاصة بطقته. وبعد طول انتظار، وفي وقت ما بعد مرور سنوات عديدة، أي عندما يرى أن جلد جسمه بدأ يتجعد، وشعر رأسه يشيب، ويرى أولاد أولاده، يدخل في لمرحلة الثالثة من عمره. وبما أنه غدا مترهداً وناسكاً، فلم يكن متوقعاً منه أن يحيا حياة سهلة لقد كان عليه تركيز كامل تفكيره على تحايل كامل لكل شيء في هذه الدنيا سق له أن تعلق أو ارتبط به

«عازفاً من كل طعام يعد من الرراعة، ومنخلياً عن كل ممتلكاته، يسمح له بالمفادرة إلى غابة تاركاً زوجته لأولاده أو مصطحباً لها في عزله. وقد يسكن هناك مستحصراً مع النار المقدسة والأدوات المطلوبة للقيام بتقديم القرابين المحلية - ويترك له أمر ارتداء جلد (غزال) أو عباءة دالية. أن يكون محتهداً دائماً في قراءة الفيدا لوحده.. لا يتلقى الهدايا أبداً. محباً وعطوفاً على كل المخلوقات الحية. لا يقدم على أكل أي شيء يمو على أرض محروثة أو في قرية. عليه دراسة النصوص المقدسة المتنوعة التي تشملها الأوبشيشاد من أجل الوصول إلى اتحاد كامل مع النفس العليا. متحلياً عن كل الارتباطات بالأشياء الدنيوية».

عندما يصبح روحياً صرفاً، فإنه يتحرر من تقديم المزيد من القرابين إلى الآلهة وإلى أجداده، وحرراً بالتالي لترك ناره المقدسة تخو لأنها أصبحت مستودعة الآن في عقله، ولم يعد بحاجة لقراءة النصوص فهي الأخرى مستودعة في عقله الآن. وستلاحظ زوجته إذا ما كانت لا تزال معه، أنه قد وصل مرحلة التحرر من كل الارتباطات الأرضية، وستفادته تاركة إياه في الغابة لوحده. وبهذا الشكل يكون قد تقدم إلى المرحلة الرابعة والأخيرة من وجوده.

وعليه في هذه المرحلة الأخيرة - مرحلة الرحل المبارك - السعي لتحصيل الهدف النهائي لطريقة العلم: وجد الاتحاد مع المطلق. قد يأتي الموت قبل أن يتمكن من بلوغ الاستغراق الكامل في براهمان الخاند، لكن جماع الخير في أد يحصل على تلك التجربة قبل الموت وكما سيكتشف بنفسه فإن مثل هذه التجربة



لن تأتي إلا وسط تأمل باطني عميق «كل شيء يعتمد على التأمل»، يقول تشريع مابو، «لأن من هو سطحي في علم الذي يشير إلى النفس الأعلى لن يحصل الجزء الكامل». وتقدم لنا التشريعات وصفاً مسهباً للحالة النهائية. «دعه يتجول دائماً لوحده من غير أية صحبة إنه لن يمتلك لا ناراً ولا مسكناً دعه يذهب ليتسوك مرة واحدة في اليوم.. دع الناسك يتسول عندما لا يتصاعد أي دحان من المطبخ، ويبقى مدق الهاون متروكاً بلا حراك، وتنطفئ جذوة النار، ويقف الناس من طعامهم، وتكون بقايا الطعام في الصحون قد أزيلت.. يتخذ من جنود الأشجار مقاماً له، ويرتدي أسماً بالية، ويعيش متوحداً لا مبالياً تحاه أي شيء.. هذه هي علامات الشخص الذي نال التحرر دعه ألا يرغب في الموت، وألا يرغب في العيش، دعه ينتظر زمنه الموعود كما ينتظر الخادم دفع أجرته.. دعه يتعرف على طبيعة الدفينة للنفس العليا وحضورها في كل العضويات عن طريق التأمل العميق من تخلي تدريجياً بهذا الشكل عن كل رناتاته يدمج في براهمان لوحده.. إنه يحصل على براهمان الحالد...»

هذه الحالة من الاستغراق في اللانهائي (السامدي Samadhi) هي الغاية التي يطمح إليها كل من يسير في درب طريقة العلم لكن ليس من السهل الوصول إليها عن طريق العمليات الفكرية البحتة فقد كان هناك إحساس منذ البداية أن على البدن مساعدة العقل في التوقف عن وظائفه المعتادة، ولو جزئياً على الأقل تتضمن الأوبانيشاد التلميحات الأولى حول هذه الطريقة المسماة باليوغ، بدءاً «بضبط النفس وصرف الحواس عن موضوعاتها» وانتهاءً «بالتأمل» و«الاستغراق» هناك إشارة أيضاً إلى المقطع الصوتي النسكي (أوم OM) الذي يجب ترديده مرة بعد مرة حتى يبلغ المتدين مرحلة الإثارة والنشوة. أما عن اليوغا واليوغيين فستتعرف عليهم فيما بعد، لأننا سنقدر أهميتهم بشكل أفضل في سياق آخر لكن يمكن أن نذكر الآن أن أتباع أنظمة اليوغا منحوا دعماً عظيماً لطريقة العلم باعتبارها أسلوباً مهماً للتحرر من ثقل الحياة الحاضرة لتحل العقل الذي أغوته إغراءات الحواس

3- طريقة التقوى :

ربما كان موقف عامة الناس في الهند أعظم عصور في المقومة الباجحة للهندوسية ضد الذويان في البوذية. فقد مضى هؤلاء الناس، خلال السنوات الطويلة للأزمة، نم الصحوة البطيئة للهندوسية، يعيشون حياتهم الدينية الهادئة بطريقتهم الخاصة دون أن يتأثروا كثيراً بانشوة الفكرية للطبقات العليا. ووضع البراهمة، وهم الذين أدركوا سلامة إيمان العامة، تسريراً لهذه الطريقة. ففي حين جرى تشجيع ذوي العقول الأكثر تطوراً على طلب المعرفة، كان على الناس العاديين تلقي المساعدة من الأرباب والربات. وفي الحقيقة، تتضمن تشريعات مانو أكثر من تلميح إلى وجود عامل جديد في لنظرة الدينية، ومعه نشأت طريقة ثالثة للنجاة أو العتق تنافس طريقتي الأعمال والعلم. وهي تذكر المعابد وكهنة المعابد لأول مرة في الأدب الهندوسي. فقد ظهرت البهاكتي مارغا Bhakti Marga (أو طريقة استقوى)⁽¹⁾ كبديل لما سبق.

من الممكن تعريف البهاكتي باعتبارها قطاعاً لعبادة ألوهة معينة والتعبير عن الامتثال والشكر لمساعدتها الموعدة أو التي تم تلقيها. وهي غالباً ما تتخذ شكل حب موجه لاله أو إلهة يجري من خلاله تسليم لنفس لهذه الألوهة وما يرافق ذلك من سلوكيات سواء في طقوس التعبّد أم في الفكر والحياة الخاصة.

ظهرت البهكتية في فترة متأخرة نسبياً، لكنها جلبت معها نكهة الدين القديم. وهذا الطهور يؤكد على أن حاجات الإنسان العادي لا يمكن إنكارها ونجاحها لفترة طويلة. فمذ القدم، كان يسعى لكسب رضى الأرباب والربات، ولم يكن من الممكن جعله ينكر الاعتقاد بأن تقوى الآلهة لا يحقق الخلاص والنحاة. كانت تجربته قد علمته بأن لعالم مليء بقوى أعظم منه، منها يمكن أن تأتي المساعدة لإنقاذه. لم يكن الإنسان العادي قادراً أبداً على اتباع الفلاسفة والعقول المتأملة باتجاه طريقة العلم؛ كما لم يكن مؤهلاً لاستبطان نفسه وما يجري في أعماقه. إلا أن ذلك لا يعني أنه اعتقد بأن لتائج التي توصلت إليها الطبقات المثقفة غير صحيحة. بل على العكس، فقد نظروا باحترام إلى آراء طبقة

(1) وتسمى أيضاً بهاكنى يوغا.

أصحاب الفكر (الإتلاجنسيا)، بشكل يشبه كثيراً ما يقوم به إنسان من العوام اليوم من تصديق لنظريات لاينشتاين غير قابلة للمهم. لكن مثل هذا الإقرار بأهمية أهل العلم في مجالهم لا يؤثر الآن، ولم يؤثر في الماضي أبداً في مجرى الحياة اليومية للحياة في الهند. ولإنسان العادي يظن أن «طريقة البرهمي قد تكون لا بأس بها بالنسبة له، لكن يجب علي اتسع طريقي بأفضل ما أستطيع»⁽¹⁾.

في الهندوسية الشعبية، كان للبهائية تأثير كبير على الأشكال الخارجية للدين فقد ظهرت فرق وطوائف مختلفة كثيرة، وكلها تسعى لتحقيق الخلاص من خلال التقوى، وفي الوقت نفسه لا تكرر مشروعية طريقة الأعمال وطريقة العلم بل ربما جرى الاعتراف بتفوق هاتين الطريقتين، مع التأكيد على أن تقوى الآلهة هي طريقة صحيحة وتؤدي للخلاص أول اعتراف مهم في الأدبيات الهندوسية بالبهائي مارغ باعتباره طريقة صحيحة لتحقيق النجاة ورد في البهاغافاد - غيتا (Bhagavad Gita) أو «أعنية الرب المبارك» المشهورة، وهي إحدى المقطوعات الكلاسيكية العظيمة في الأدب الديني. وسوف نعيها هنا اهتماماً خاصاً، لأنها أثرت في الهندوسية تأثيراً عظيماً لما يقرب من ألفي عام.

إن القصيدة في صورتها الحالية عبارة عن حكاية ترد في سياق الملحمة العظيمة، المهابهارات (Mahabharata) التي تم نظمها على مدى ثمانمائة عام (400 ق.م - 400 م)، وتتضمن مئة ألف بيت شعري مزدوج تتناول بشكل أساسي المغامرات الطولية للعشائر الآرية، وبخاصة فيما يتعلق بسقوط أمراء الكورو (Kuru) على أيدي أقاربهم من البنداوين (Pandavas) أبناء بندو (Pandu)، بتوجيه من البطل - الإله، كريشنا (krishna) وقد تم إقحام البهاغافاد غيتا في الماهابهاراتا حوالي القرن الثالث الميلادي وزاد الإعجاب بهذا الشعر الذي كان رائعاً بكل معنى الكلمة واستخدم لثلية الحاجات الفكرية والتعبدية أكثر من أي عمل هندوسي آخر - وذلك على الرغم من طبيعته النخبوية الفلسفية، وكان لحيويته وقوته العاطفية أثر في كسب العديد من المعتقدات المحدد للهندوسية.

(1) في الهند قد يضيف: «في وجود مستقبلني ما سأكون برهمياً»

ومع أنها تبذل محاولات للتأليف بين طرق العتق الثلاث أو نسجها بعضها مع بعض في طريقة واحدة للحياة - العلم والأعمال والتقوى - إلا أن الأهمية التاريخية الأعظم للغيث (Gita) تكمن في مصادفتها على البهاكتي كطريقة للحياة أو التحرر. إنها تسوع القول بأن العلم يؤدي إلى عتق غير مشروط. وكذلك، فإن فعل الخير يجب ألا يقلل من شأنه. لكنها تخرج على طريقه الأعمال الأخيرة من جهة أداء الأعمال المفروضة لمجرد الرغبة في الجراء الذي يسأى عنها، فهي تقول إن مش هذا العمل للحصول على الجزاء لا يؤمن سوى بركات عابرة معينة في الوجود التالي ثم تسير أبعد من ذلك لتتخذ موقفاً يتخطى الرأي السراهميني العام عندما تعلن أن أداء الأعمال، إذا ما تم بعيداً عن غرض الجزاء، ولكن في سبيل الله فقط، أو في سبيل الفضيلة، فإنه يستطيع كسب العتق على أساس من هذه الأعمال لوحدها، لكن البهاكتية هي الأفضل من بين الجميع

وتأتي مصادقة العبتا على البهاكتية في سياق قصة تجري روايتها وتصويرها بشكل مأساوي. فالمحارب العظيم أرجونا من الأسرة البنداوية يتردد فجأة عندما يكون على وشك قيادة أشقائه وحلفائهم إلى معركة ضد أمراء الكورو، أقربائه أبناء عمه الضيرير دريتيراشترا (Dhritirashtra). كان الإله البطل كريشنا هو ساتى مركبة أرجونا ويقف إلى جابه مستعداً للتصرف العوري. لكن لم يكن أرجونا هو من تصرف أولاً؛ إذ كان قائد الكورو، أي عمه، هو من أمر بنفخ السوق إشارة إلى بدء المعركة.

ثم، بإشارة من الملك العجوز، اندفع سافخو الأبوق، بالنفخ في البوق العظيم؛ وعلى ضجيج البوق، انفجرت الطبول والأبواق والصنوج في جلبة عظيمة، مماجئة، كما لو كانت عاصفة هوجاء مجلجلة، تلك كانت حالة الصخب الذي عم! عندما شاهد أرجوا الة الحرب لدريتيراشترا، حيث الأسلحة مشحونة، والأقواس متقدمة، والحرب على وشك الاندلاع - قال إلى سائق مركبته، كريشنا الإلهي: انطلق أبها المقدام! إلى تلك الأرض المكشوفة بين الجيشين، فسأرى عن قرب أكثر أولئك الذين سيحاربون، أو شك الذين يجب أن نذبحهم اليوم!

وعندما يقود كريشنا العربة بأفراسها البيض كالحيب بين الصفوف، يقوم أرجونا باستخدام كلتا يديه للإشارة إلى المحاربين من كلا الجانبين:

إلى أقاربه من أهل بيته، الأحداد والآباء، والأعمام والأخوة والأبناء، أباء العمومة والأصهار وأباء الأخوة والأخوات، المختلطين بالأصدقاء والكبار المحترمين؛ بعضهم على هذا الجانب، وبعضهم اصطف على ذلك الجانب».

عد متهدته ذلك، ذاب قلبه بوخز الضمير المماجي فيتوجه بالخطاب إلى سائق عربته بلهجة متحسرة:

«كريشنا! تعال هيا لكي تريق الدماء المشتركة لذلك الحشد من أقاربا، أعضائي بخذلني، ولساني يحف في فمي، رعدة نعصف بجسدي، وشعر رأسي ينتصب رعباً؛ أكاد لا أستطيع الوقوف... ما الغنائم الوفيرة التي يمكن أن نكسبها؛ أية سلطة ستعوض، وأية فسحة عيش تبدو حلوة إذ كان ثمنها مثل هذا الدم؟ ناظراً إلى هؤلاء واقفين هناك مستعدين للموت، كانت حياتهم مديدة ومسراتهم وافرة هؤلاء الأجداد، والآباء، والأبناء والأخوة، والأعمام، والأصهار، والكبار، والأصدقاء!»

متحدثاً بهذا الشكل في وجه هذين الحشدين، غاص أرجونا على مقعد العربة وترك قوسه وسهامه تسقط وقلبه ينمطر حزناً.

عندما يحاول كريشنا استثارة المحارب المتردد بالاتهام: «دع عنك نوبة الجبن والتخاذل! كن نفسك! انهض واضرب بالسوط أعداءك!» يأتي رد أرجونا الذي يقتصر على تكرار شكوكه وطلب النصيح من كريشنا. وجاء جواب كريشنا في سياق حوار طويل موجه بشكل رئيسي للإعلاء من شأن واحب الطبقة ووضعه فوق كل اعتبار آخر بصرف النظر عن النتائج وعن العوائد. وهو يقول لأرجونا أن واجبه، باعتباره من الكشاتريا، أن يحارب عندما تكون هناك حرب عادلة قائمة، سواء أكان عليه، عند ذاك قتل أقاربه أم لا. فإذا حاد عن الساحة المشرفة، فإنه، باعتباره من الكشاتريا، إذا كان بعرف واجبه ومهمته، وتجاهلها فإن ذلك سيكون إثمًا! فإذا حارب وقتل: فإنه سيدخل حنة السوارعا

(Swarga) ! أما إذا كان منتصراً، فإنه سيعلو عرش الملك وبالسبة لأولئك الذين قد يذبحهم، فإن الحزن عليهم سيضيع في التأمل. فالنفس لا يمكن ذبحها. «أنت تجزع حيثما يجب ألا يكون هاك جزع! أنت تطوق بكلمات تفتقر إلى الحكمة! لأن الحكيم في قلبه لا يحزن لأولئك الذين هم أعباء. ولا لأولئك الذين هم أموات. لا أنا، ولا أنت، ولا أي شخص من هؤلاء لم يكن موحوداً أبداً، لكنه بالسبة لتلك الهياكل العابرة التي تنفخ فيها الحياة روحاً فإنها تهلك، دعها أيها الأمير! وقاتل! إن من سيقول، «انظر! لقد ذهبت رحلاً!» وإن من سيظن، «انظر! إنني مذبح! كلاهما لا يعلم شيئاً الحياة لا تستطيع أن تذبح الحياة لا تُذبح!»

بعد أن نظر كريشنا فلسفياً إلى الصعوبات الآتية، تقدم ليخبر المحارب الذي كن ما يراى مضطرباً عاطفياً، بأن هاك طريقتين للوصول إلى هدف الخلاص ولنجاة. الأول هو طريق التأمل جنانا يوغا Jnana Yoga، والآخر هو طريق الفعل كارما يوغا Karma yoga، وكلاهما يؤديان إلى السلام النهائي. لكن هذين الطريقتين يتقاطعان بل ويندمجان معاً. إذ لا يمكن لأحد أن يرنح فكرياً أبداً، حتى ولو للحظة واحدة من غير فعل، في حين يتطلب الفعل المنظم العلم وينتهي إليه. لقد بدا كريشا، من جهة كونه إلهاً - بطلاً ناصحاً لمحارب، وكأنه يقول بأن الانسحاب من العمل للانخراط في التأمل يقصر عن الفعل المظم. ولكن ما يؤكد عليه كريشنا هنا هو أن التأمل والعمل طريقتان للطريق النهائي مع الحقيقة المطلقة.

غير أنه من الواجب توجيه كلا الفكر والفعل بالاتجاه الصحيح. بداية، يجب أن يكون الفعل فعلاً لا غائياً باتجاه مصلحة ما - فعلاً يمارس من باب الواجب فقط، دون تفكير بشماره (أو مكافأته)

«لكن الأعمال الصحيحة دافعت، وليس الثمر الذي يشجع عنها. عيش في الفعل! في العمل! واجعل أعمالك تقوى لك، متحياً عن كل ما يخص الذات، محترقاً الكسب والجدارة... لذلك فإن مهمتك مفروضة، مارس مروح منقطعة عن البهجة والسرور، لأن في ممارسة الواجب الواضح يرتفع الإنسان إلى أعلى البركات. من أحلي إذن، انهض وحارب وأنت تركز تأملك داخل ذاتك، دون سعي باتجاه الريح أو الاكتفاء، غافلاً عن كل قضية».

بالنسبة للتأمل، يجب أن يكون منضبطاً من خلال معرفة أن جميع الأشياء - جميع الأفعال - تنطلق من الروح العالمية الخالدة، براهمان، وتمتج بها. ليس لنا هنا فهم كلمة براهمان باعتبارها ذات مدلول لا شخصي بشكل حصري فبراهمان هو فيشنو، وفيشنو هو كريش. لذلك، من يربط نفسه بفيشنو من خلال كريشنا، وهو ما كان أرجونا مدعواً لفعله، فإنه قد يحترق حقيقة الاتحاد ببرهمان. قد يجد اليوغي (Yogin) الذي يتمثل حذمه الأعظم في الاستمتاع بنشوة العشق التام عن طريق الاستغراق والاندماج في المطلق، قد يجد العشق عبر الدويان التأملية في شخص أي شخص فيشنو، إذا ما أخذ الألوهة في الأعالي بالحسبان، أو شخص كريشنا، إذا ما كان التجسد في صورة سائق العربة الشهيم يجتذب ثقته:

«معزولاً عليه أن يجلس، يتأمل بشبات، منعرلاً، أفكاره تحت السيطرة، وعواطفه موضوعة جانباً. منقطعاً عن الانتماءات، ملجأه الثالث في موقع هادئ لطيف - ليس مرتفعاً كثيراً، ولا منخفضاً أيضاً - بضاعته ثوب، جلد غزال، وعشب الكوسا (Kusa). جالساً هناك، يركز ذهنه على الواحد، كابحاً القلب والحواس، صامتاً هادئاً، دعه يعمل لتحقيق اليوغا، وصفاء النفس، متماسكاً يجلس بحسد وعشق ورأس لا حراك فيها، نظرتة الثابتة مستقرقة في تحديقها على أربه أنه، مندهلاً عن كل ما حوله، مطمئناً في الروح، متحرراً من الخوف، مصمماً على نذر البراهماشاريا، متعبداً، سارح الذهن في الإناء، ضائعاً في التفكير في الآن مثل هذا اليوغي المخلص إلى هذا الحد، والضغط إلى هذا الحد، يصل إلى السلام وما بعده - سلامي أنا، سلام نيرفانا العالي... إن من ينذر ذلك ماضٍ نفسه إلى النفس العلوية، ومتخلياً عن الإثم والمعاصي، يمر بلا عقاب إلى بركة الاتحاد مع براهما [ن] اللانهائية. من ينذر نفسه بهذا الشكل ويدمج إلى هذا الحد، يرى النفس - الحياة في كل الأشياء الحية، ويرى كل الأشياء الحية محتواة في النفس - الحياة. ومن يميزني في الكل، والكل في، فإنني لن أدعه يذهب أبداً؛ ولن يضيع منه وضع يده عليّ؛ لكن ليسكن أيما شاء، ومهما كانت حياته؛ في هو يسكن وفي هو يعيش».

تسعى العبتا في هذه المقطوعة لرائعة إلى استيعاب عقائد الأوثانيساد وتمثلها في إيمانها الجرئي بالله (وهو حزئي لأنه يعبر عن نفسه من خلال معتقد وحدة الوجود) وللمغرض نفسه يعلن كريشنا في نصوص لاحقة، «أنا هو براهما [ن]! الإله السرمدي الواحد»! من هنا [قوله]

«أنا لقربان! أنا الصلاة!

أنا كعكة - الجنازة الموضوعة للميت!

أنا - من بين كل هذا العالم اللا متناهي -

الأب، والأم، والجد، والحارس!

نهاية العلم! ذلك الذي يطهر بالماء

اسمطهر! أنا أوم (Om)! أنا الريح - فيدا،

الساما - فيدا، الياجور - فيدا؛

الطريقة، الحاضن، الرب، القاضي،

الشاهد، المأوى، الملجأ، الصديق،

النبع وبحر الحياة الذي يرسل وينتلع!

البذرة وزراع البذرة، التي منها تنبع

محاصيل لانهاية لها! ..

الموت أنا، وأنا حياة الخلود،

يا أرجونا! سد وآسات، الحياة

المرئية والحياة اللا مرئية!»!

بينما ينظر أرجون بدهشة، يتدل كريشنا أمامه بعد ذلك ليتحول إلى فيشو، البراهمان المخالد في هيئة إله، عارضاً حقيقته الصحيحة على المحارب المذهول، بما لديه من أفواه لا تعد ولا تحصى، وعميون لا حصر لها، ووجوه تلتفت في كل اتجاه، متسرلة في كل اتجاه، متسرلة بأنواع المطرقات والأكاليل والحلة الإلهية المعطرة بعطر العجة.

«إِذَا حَدَثَ وَانْفَجَرَتْ أَلْفَ الشَّمُوسِ فِي السَّمَوَاتِ

بِشَكْلِ مَفْجِيٍّ، وَغَمَرَتْ لَأَرْضَ بَاشِعَةٍ لَمْ يُرَ

مِثْلُهَا، عِنْدَئِذٍ مِنَ الْمُمْكِنِ أَنْ نَحْلُمَ بِدَلِّكَ الْوَاحِدِ

الْمُقَدَّسِ وَالْمُبْجَلِ!»

عند هذا المشهد الذي يجعل كل شعرة من شعره تنتصب رهبة، يرد أرجونا على تعظيمه وإجلاله، ثم يصلي كي تتراح الرؤيا السامية ويعود الإله إلى الاستار اللطيف في هيئة كريشنا، سائق العربة. ويستجيب الإله لهذا الطلب ويتقدم بعدئذ لإبصال جوهر رسالة الغيتا؛ فيطلب استسلاماً مطلقاً، استسلام من لديه إيمان مطلق به - بهاكتي غير مشروط - باعتباره السبيل إلى تحرر كامل ونهائي:

«التحم بي! ضُمني بالعقل والقلب! كي تسكن أنت معي في الأعلى بكل تأكيد! لكن إذا ما سقط تفكيرك من مثل هذا العلو؛ إذا ما كنت ضعيفاً لتوجه جسدك وروحك نحوي باستمرار، فلا تقط! قدم لي خدمة أدنى! اسع إلى قراءتي، متعبداً بإرادة ثابتة. وإذا ما كنت غير قادر على العبادة بثبات، فاعمل من أحلي، أكدح في أعمال تسرني! لأن ذلك الذي يكدح لمحبتني سيحصل عليها في النهاية! أما إذا فشل قلبك الضعيف في ذلك، أحضر إليّ فشلك! فنش عن ملجأ في! دع ثمار العمل تمضي، متخلياً عن كل شيء من أحلي، بقلب متضع تأتي إلي، فمع أن المعرفة هي أكثر من كد، فإن العبادة أفضل من المعرفة، والزهد هو أفضل بعد. قُرب الزهد - بقره كثيراً - يقطن السلام الأبدي»!.. «خذ كلمتي الأخيرة، خذ أقصى ما فيها من معاني! هب لي قلبك! مجدني! اخدمني! تمسك بالإيمان والحب والتقدير لي! كذلك بهذا ستأتي إلي! أعدك حقاً. اجعلني ملحاًك الوحيد! وسأحرر روحك من كل خطاياها! كن مسروراً بالخاطر!»

في المقطع الذي يلي المقطع أعلاه، هنالك نصيحة قيمة تتعلق بالسلوك تجاه الآخرين، ربما كانت الملهم لمهاتما غاندي في عصرنا الحديث، حيث يعلق كريشنا محته للغيري المتجرد من الأنانية، وللإنسان المسالم:



«الذي لا يبغض أحداً من كل ذي حياة، ويحب حياة لطيفة، ومحدبة، وينأى نفسه عن العجرفة، وعن حب النفس، لا يتبدل بحير أو بشر!». من لا يزجج بني جنسه، ولا يزعجونه، الخالي من الحقد والتعصب، ويحب فوق كل سرور، أو حزن أو خوف، ذلك الرجل هو من أحب من ينظر إلى الصديق ولعدو بقلب واحد وعقل واحد، يحتمل العار ويحتمل المحد، يكابد أثر الحرارة والبرودة، والسرور والألم، يتجرد من الرغبات، يسمع الشتيمة والمديح بعاطفة حيادية، لا يتأثر بأيّ منها... ذلك الرجل هو من أحب»

كان لتلك النصوص الشعرية أهمية تاريخية ليس لجمالها فقط، وإنما لتأثيرها أيضاً على الحياة الحميمة لآلاف القدة والقديسين الهندوس وصولاً إلى مهاتما غاندي كما رأينا. ومع أن مفهوم الحقيقة للبهافا فادجيتا هو ومعنى الحياة تغلف من الناحية الفلسفة يتناقضت لم تحل، إلا أن جابها العملي قد حرص وعمل المفاهيم الدينية للهندوسية، وجعل طريقة التقوى في الهندوسية الشعبية محترمة فكرياً. عند هذه النقطة ينبغي أن يكون واضحاً أنه لا طريقة العلم ذات المستوى الفكري العالي والانضباط الذاتي، ولا طريقة الأعمال، ذات السمة الأخلاقية والعملية، تستطيع أن تلبي بشكل كامل الحاجة الدينية للإنسان العادي بالقدر الذي يمكن أن تفعله طريقة التقوى. ولذلك، كسبت البهافا فادجيتا لنفسها مكانة فريدة لدى جميع الهندوس، ومع أن أتباع فيشنو يُصنفونها في مقدمة ما يعتبرونه أكثر كتبهم المقدسة بركة. إلا أن المثقفين الهندوس من جميع الفرق يكرمونها باعتبارها تعبيراً ذا قيمة عن العامل العاطفي في دينهم.

ثم أن هناك سبباً آخر لهذا التقدير الذي لقيه البهافا فادجيتا في الهند، ففيها يفتح كريشنا الباب على مصراعيه إلى طريقة التقوى داعياً جميع السالكين للدخول منه بعض النظر عن الجنس أو الطبقة الاجتماعية.

«كن على ثقة بأن أحداً لن يفنى وهو يتق بي!

يا ابن بريثا! يا من ستعود هكدا إليّ، مع

أنهم قد يولدون من رحم الخطيئة نفسه، امرأة

أو رجل يخرج من طبقة فبسيا أو

السودرا الوضيعة، - فالكل يضع قدميه على الصراط الأعلى».

لا شيء يمكن أن يكون أكثر ملاءمة لتبلييه الاحاحات العميقة غير المنظوفه في الهند للملايين المتطلعين إلى شعاع الأمل في عبوديتهم للقيود الاجتماعية والدينية.

4- الأنظمة الستة المقبولة للفلسفة الهندوسية:

الكلمة الهندوسية المستخدمة بمعنى «نظرة في صبيعة الأشياء» هي دارشانا (Darshana)، وهي كلمة ربما يحب ألا تترجم بمعنى «نظام للفلسفة»، لأن الدارشانانا لا تهدف إلى الوصول، كما تفعل الأنظمة الغربية، إلى وجهة نظر للأشياء موضوعية تحديداً، وبعيدة عن الهوى، ومعرفية بحتة، بل هي تسعى بالأحرى، عن طريق البحث الإلهامي، إلى طرح غلالة الجهل الذي يمنع التحرر من المايا عبر «رؤية الحقيقي». يقول ميرسيا إلياد (Mircea Eliade): «كانت المعرفة الميتافيزيقية في الهند دائماً ذات غرض خلاصي، أي أنها تسعى إلى النجاة عن طريق تحرير النفس أو الروح. لكن إذا ما تذكرنا أن كلمة «فلسفة» تعني في السياق الحالي ما كانت تعنيه في الأصل، «حب الكلمة» (وليس بالأحرى «الموضوعية العدمية»)، فإن بالإمكان استخدامها بأمان».

تخذت الأنظمة المقبولة للفلسفة الهندوسية شكلها خلال الألفية الممتدة من 500 ق.م إلى 500 م وجرى خلال ألفية أخرى من السنين تهذيبها في صورتها النهائية والثابتة. يفوق عدد هذه الأنظمة الستة بكثير، لكن الهندوس احتاروا هذه الستة باعتبارها الأكثر أهمية، لأنها تغطي أهم الآراء الفلسفية في الهندوسية. تعتمد هذه الأنظمة الفرضية الرئيسية التي تميز الأرثوذكسية الهندوسية، وهي أن أسفار الفيدا هي الكلام الموحى والمرجع الخير للإيمان الديني ويلحق بأسفار الفيدا الأربعة عادة الشروحات المسكرة والتفسيرات (البراهمانات و.لأوبانيشاد)

لن نسير على خطى البحاثة الهندوس في النظر في كل من الفلسفات الست وفقاً لتسلسلها، فنحن مهتمون بشكل أساسي بتلك التي كان لها أعظم الأثر على الدين (وسيجري التعامل مع البقية بإيجاز في الحواشي)⁽¹⁾.

نظام السامخيا (Samkhya):

نقف الدارشاناً هذه، أي الفلسفة السامخية - في تعارض صارح مع الإيمان بوحدة الوجود المعبر عنه في كتب الأوبانيشاد. ويعتبرها التقليد الهندي أقدم الدارشانات على الإطلاق. وقد تكون في صورتها الأولية (التي كانت عبارة عن ثنوية غير مبهجة، ربما كانت أقدم من أبكر الأوبانيشادات) مصدراً عاماً للكثير مما هو في الجاينية والأوبانيشاد والبودية المبكرة والبهاغافاد جيتا، وذكر أن مؤسسها الأسطوري (أو شبه الأسطوري) كان شخصاً يدعى كايلا (Kapila) ولد في كايلا فاستو قبل قرن من عوتاما بوذا وقبل كذلك إنه عرف أسوري (Asuri) بوحدة نظره التي نقلها الأخير إلى بانتشاشيخا (Panchasikha)، الذي مررها بدوره إلى إشفارا كريشنا (Ishvara Krishna)، لكن ذلك يعطينا مدى زمنياً جرى اختصاره بكل تأكيد، لأن الأخير هو مؤلف أقدم نص منهجي في الفلسفة السامخية وهو السامخيا - كاريكا (Samkha - Karika)، الذي ربما لم يدون قبل عام 200م.

الفلسفة السامخية هي فلسفة إحادية بقوة وثنوية، تعتقد بوجود فئتين (فئتان وحسب) خالدين من الكينونة: (1) المادة (براكريتيا Prakriti) التي نصبح، عندما تتشكل، العالم الطبيعي، و(2) النفوس أو الأرواح (بوروش)، وكلتاهما

(1) رتب علماء الهندوس الفلسفات الست وفقاً لتسلسلها المطقي وليس التاريخي، مبتدئين بالفلسفة المعنية بالمنطق والطريقة المعرفية الأكثر ما يكون وهنا هو نظام اليابا، وقيل أن المعرفة تسير على نهج أربع عمليات من التعلم: الإدراك الحسي، والاستمرار، ومقارنة الحقيقة، والشهادة الصادقة، وهناك تأكيد على تجربة المعرفة واختيارها بنتاج الحواس الخمس وأحد الاستنتاجات الأساسية هو أن كل أشكال البؤس نتج عن مفاهيم خاطئة، لأن مثل هذه المفاهيم تمسح المجال لظهور أنشطة لها عواقب سيئة في الولادات المتتالية الأخرى

ليسنا مايا، أي وهما؛ بل إنهما حقيقتان بشكل متساوٍ الأولى، أي العالم الطبيعي، تشكلت بواسطة ثلاثة أنواع من النشاط تدعى غوناس (GUMAS) - بمعنى ضفائر أو جبال أو وسائل جمع وربط: الأول هو مضيء وحكيم وسعيد، يعرف باسم ساتفا (Satva) - أي الطهارة والخير المقترن بعمق النظر - والثاني نشيط ودافع مليء بالطاقة ويسمى راجاس (Rajas) - أي طاقة أو رغبة جامحة - والثالث مستكين وخامل ومزاحي يدعى تاماس (Tamas) - أي الظلمة أو الخمول والغموض. إن مجرد وجود النفوس أو الأرواح يُنشط هذه الأشكال، كما يتنشط الراقصون بحضور ملك، وتحدد خصائص كل ما هو في العالم الطبيعي بالطريقة التي تجتمع وتتألف فيها هذه الأنواع. إن الأشياء المادية (الأجسام، الحية أو الجامدة) تنتج عن تجمع العناصر الكثيفة بدفع من التاماس؛ وتنشأ الطواهر النفسية في المحلوقات المتعددة الحواس (مثل تجربة الإحساس والعواطف) عن باعث من الراجاس؛ أما الأنشطة العقلية والروحانية فتنبع من هيمنة الساتفا وسيطرتها. يتألف عالم الطبيعة من ثلاثة وعشرين عنصراً (تاتفاس أو الذالكائية That nesses)، بما في ذلك العناصر العليظة الخمسة (الأثير والهواء ولماء والتراب (شولا - بهوتاني)، ويتألف كل من العقل الأعلى (بودي)، والذهن (ماناس)، ووعي الذات (اهانكارا) من مزيج متفاوت من الغوناس (Gunas). تحدد الخصائص الخاصة بالفرد الإنساني في لحظة ما بالدرجة التي تصل إليها سيطرة أي من الغوناس في تلك اللحظة. فإذا ما كن ذكياً ونقياً وسعيداً، تكون الساتفا (Sattva) هي السائدة؛ وإذا ما كان عاطفياً أو حيواً تكون الراجاس هي المهيمنة؛ وإذا ما كان خاملاً أو خشناً، تكون تاماس هي المسيطرة لذلك، فإن ما هو مؤكد هو أن البراكيتي تتطور متحولة إلى نطاق واسع من الطواهر من أغلظ مادة إلى أعلى تحليلات الذكاء، لكنها كلها جنوب من الطبيعة، ويجب ألا تُقرن بالأنفس أو الأرواح أو تُشتق منها.

أما بالنسبة لعالم الأنفس (بوروشا)، فإنه لا تشكل من نفس كلية وجيدة، مثل براهمان - أتمان، وإنما من عدد لا يحصى من الأنفس العردية، كل نفس منها مستقلة عن الأخرى وخالدة، وتمتلك هذه الأنفس أو الأرواح خاصية



الوعي، وهي «حرة»، و«بدون صفات»؛ أي من غير صفات كذلك التي تميزها الخبرة الإنسانية في لأشياء يقول إشفندرا كرشنا أن كل روح «هي التي ترى [تشهد]» [لكنها] منعزلة ولا مألوفة ومجرد شاهد سلمي». أم لماذا عليها الارتباط كما هي بحسد وعقل في حياة بعد حياة، فهذا لمر لا حل له، وسما أهما مرتبطة بشكل ما بالكارما، فإنها تحتاج إلى أن تتحرر من ارتباطها بقطبها المضاد (المادة الحيوية، براكريتي)، لكنها لا تستطيع تحرير نفسها، فالتحرير يأتي من الجانب الطبيعي، وليس الروحاني، وما يجب أن يحصل في مجال لطبيعة هو أن العقل الأعلى (بوذي) الذي يدرك في لحظات الكشف الخصائص الحقة المميزة للنفس، عليه أن يحرر نفسه من المعاناة التي يفرضها قصور لبصيرة (أفيديا أو الجهل). إنه يستطيع فعل ذلك بالتخلي عن المطابقة الخاطئة بين النفس والعمليات العقلية والجسمانية، وهذه المطابقة ليست فقط على خطأ تام وتشكل مصدراً للمعاناة، ولكنها أيضاً تقف في وجه التحرر النهائي للنفس فإذا ما قام تدمير هذا الوهم (الماي الحقيقية)، وتدمير نفسه في غمار ذلك (يتفكك). فإنه سيتمكن النفس من تحقيق حريتها بالانتقال النهائي إلى حالة من الوجود الخالد، وغير أرضي، في صفاء الروح وبقائها. وهنا نجد أيضاً أن السعي إلى النجاة يكون بطريقة العلم بالجملة، تؤكد فلسفة السامخيا انقاعة بأن النفس غريبة إلى الأبد في عالم الطبيعة وأن تحررها يكون في بقائها غير منغمسة فيه. إنها حرة ومنقطعة في كينونتها الحقيقية، لكن وجودها يجذب إليه عناصر من الراكريتي، ويجب على هذه العناصر أن تنقاد بعمق النظر أو الاستبصار (بوذي) لتتخلى عن ارتباطها بها وتتيح لها الحصول على حريتها النهائية.

نظام اليوغا (Yoga):

كان نظام اليوغا للضغط العقلي قد تطور كثيراً منذ ذكره لأول مرة في كتابات الأوبانيشاد، وحقق موقعا مهماً في ممارسة طريقة العلم، كما وتحول إلى تقنية عالية التهذيب في أيدي باتانجالي (Patanjale) من القرن الثاني الميلادي، وهو اليوغي الذي استقى معظم أفكاره من نظام السامخيا، ولو أنه اختلف عنه من جهة قبوله بإلحاد معدل كحراء من وجهة نظره العالمية (الاعتماد على إشفندرا، الروح الصافية التي تقدم المساعدة إلى اليوغيين).



غير أن الأساس الفلسفي لليوغا ليس مهماً من ناحية تاريخية بقدر أهمية الإجراءات العملية، أي تقنية التأمل الباطني والتركيز التي تطوّر معها. إن الإجراءات العملية هذه هي تعديل متطور ذو طبيعة نفسانية لطريقة «العتق والتحرير» الميتافيزيقية المحيطة. لقد كان واضحاً آنذاك كما هي الحال اليوم أن طريقة العلم، بالصورة التي تمت فيها صياغتها لأول مرة، تطلبت جهداً فكرياً يصعب تحقيقه، لأن الفكر الصرف إلى حدود الدرجة المطلوبه هو خارج طاقة الجميع ما عدا أصحاب العقول الأشد وضوحاً والإرادة الأشد قوة. من هنا، عندما تم العثور على تعديل لتشددها الفكري يؤدي في النهاية إلى التجربة نفسها، فقد تم تبنيه بحماسة. إن أعظم جاذبية لليوغا تكمن في إجراءاتها الفيزيولوجية والنفسية الهادفة إلى مساعدة العقل في سعيه نحو التركيز، وهي تتألف عموماً من وضعيات خاصة، وطرائق للتنفس، وتكرار إيقاعي لصيغ فكرية ملائمة. يتألف الإجراء النموذجي للراجا يوغا الباتانجالية الكلاسيكية من خطوات ثمان هي

- 1 ممارسة وأداء اليمين بقتل الرغبات، أو الياما، خمس مرات، وهذه خطوة يمتنع فيها الطامح إلى اليوغا عن إيذاء الأشياء الحية (أي أنه يمارس الأहिمنسا)، وعن الغش والسرقة والفسوق (وهنا يقسم يمين براهما شاريا)، وعن التملك.
- 2 الالتزام، أو نياما (Niyama)، بضبط النفس وحب النظافة والهدوء ولدراسة والصلاة وقهر النفس.

3- الجلوس في الوضعية المناسبة، أو آسانا (Asana)؛ مثل وضع القدم اليمنى على الفخذ الأيسر، والقدم اليسرى على الفخذ الأيمن؛ وتصاب اليدين، والعينان مركبتان على أربية الأنف.

4- تنظيم التنفس، أو براناياما (pranayama)، حيث الهدف هو إرجاع كامل الكينونة الحية إلى عملية أو اثنين إيقاعيتين بسيطتين، ووضع كل العضلات الإرادية وغير الإرادية، والتغيرات العصبية، تحت السيطرة، وينصح الطامح بالجلوس باستقامة بجعل الرأس والعنق والظهر في صورة خط مستقيم، وأن يفسس بطريقة إيقاعية، بينما يردد ربما سراً الكلمة المقدسة (AUM).

(اقترحت تعديلات لاحقة على هذه الخطوة مثل ممارسة الشيق من خلال فتحة الأنف الأيسر، والزفير من الفتحة اليمنى، ووقف التنفس لفترات من أجل السماح للتيارات العصبية بالهبوط عبر العمود الفقري لتضرب بقوة احتياطي العنق العصبية الموجودة في قاعدة العمود وتطلقها).

5- انسحاب الحواس عن كل الأشياء التي نحس بها أو رايهاارا (Pratyahara)، بشكل يشبه كثيراً انكماش السلحفاة داخل قفصها الصدفي وذلك بإخفاء رأسها وأعصاتها في الداخل، وتقوم هذه الحطة بإغلاق العالم الخارجي.

6- التركيز، أو دارانا (Dharana)، التي يتم فيها بقاء الذهن مشدوداً إلى تأمل فكرة أو غرض واحد حتى يصبح فارغاً من كل شيء سواه.

7 التأمل الباطني، أو ديانا (Dhyana)، وهي حالة من نصف الوعي التي تمهد للانتقال إلى الخطوة التالية.

8- السامادي (Samadhi)، وهي غيبوبة روحية مدوب فيها العقل، الذي أصبح الآن مفرغاً من كل محتوى ولا يعود واعياً لشيء. ولا لذات، في المطلق ويصبح واحداً مع الواحد

الخاصية المركزية للممارسة الوعية، سواء في هذه الصورة أو في صورها الأخرى، هي استخدام العقل لكبت حركاته الواعية الخاصة به، وكون الجسد بكامله قد تدرّب وانضبط بحيث يساعد في التوقف التدريجي للوعي واستحضار حالة من النشوة الصافية الخالية من التفكير ومن الإحساس والنتيجة هي الشعور بتحرير كامل للذات الحقيقية من العالم الخارجي والسببية الطبيعية.

هناك نوع لاحق أكثر باطنية من أنواع اليوغا يحري الصح به من قبل أساتذة اليوغا، يسمى هاثا يوغا (Hatha Yoga)، أو «يوغا القوة»، إنها تفهم ابदन على أنه مترابط الأجزاء داخلياً بواسطة العديد من «القنوات» أو ناديس (nadis) (الشرايين والأوردة والأعصاب)، ثلاثة منها هي أكثرها أهمية، اثنان منها يجريان على طول جاسي العمود الفقري ويربطان الحقوين بالحجرة، ويحري الثالث، المعروف باسم سوسمنا (Susmna)، داخل العمود الفقري من الكاكرا

(Ackra)، أو مركز القوة (حيث ترمد عدة الكونداليني Kundalini) خلف الأعضاء الساسية، صعوداً عبر مراكز القوة في قمة الرأس إن هدف الهاثا يوغا هو إثارة «القوة الأفغوانية» للكونداليني ودفعها للنهوض بقوة عظيمة عبر الكاكرات الأخرى أو «عجلات القوة»، وإحداث استنارة الوعي في الرأس (سامادي Samadhi)

هناك مزاعم عربية بخصوص اقوى الخفية المصاحبة لإنتقان اليوغا، فهم يقولون بأن اليوغي يصل إلى مرحلة يستطيع معها الارتفاع في الهواء وتخطي حدود المكان والزمان، وأن يكون في عدة أماكن أو أزمنة في وقت واحد، أو يستطيع الحصول على قوى وصفات أي شيء يرغب في التركيز عليه، لكن الهدف الأساسي لليوغا ليس أيّاً من هذه الأشياء بالطبع؛ إنه بالأحرى اختبار الحرية الكاملة والمطلقة للذات وخلاصها من الروابط الأرضية.

نظام الفيدانتا Vedanta :

اسم نظام الفدانتا مشتق من مصدر عقائده الرائدة، الأوبانشاد، التي كانت معروفة عموماً باسم الفيدانتا - أي «الأقسام الختامية من الفيدا»، لقد احتوت الأوبانشاد على أساس مثير للتأملات المستقبلية، ولاسيما الرسائل التي كانت تنحو باتجاه إيمان فلسفي بوحدة الكون أو الوجود قد يفرض المحافظون السائرون على نهج المفسرين الحرفيين، من أمثال جيمسي⁽¹⁾، أن يتزحروا عن مواقفهم الأصولية؛ وقد يواصل المتأملون، من أمثال كاند⁽²⁾ وكايبلا، بحسبهم العام تأكيد حقيقة كل من العلم والنفوس لفردية. لكن الليبراليين والراييكاليين الذين كانوا متأكدين من أن الحداث أو الاستبصار يتفوق على الحس العام

(1) مؤسس نظم بورا - ميمنا الواقعة في المرتبة الخامسة من الأنظمة الأرثوذكسية، وهو أفلهما فلسفة، وهو ملتصق بعقيدة الإلهام الحرفي للبيديات الأربع وكان يكفيه معرفة أن لبراهمان والفيداس والالتزام بهما يؤدي إلى حرره.

(2) مؤسس نظام الفايثيشيك، الواقع في المرتبة الثانية، وقد طبق طرائق منطقية لدراسة لعالم الخارجي الذي هو حقيقة موحدة بدانها.



ويتخصصه، اندفعوا بحماسةهم التأملية للدعوة إلى عقيدة كونية وحدانية تقول بأن العالم الخارجي والوعي الإنساني هما شيهان بالمايا أو بجوانب من وهم كوني ينبع من طاقة مبدعة آزية، واستنحدوا بسلطة الأوبانيشاد لدعم آرائهم وقد وقف الفكر الهندي المتقدم إلى جانب هؤلاء.

إن أول محاولة لوضع تعاليم الأوبانيشاد في وحدة الوجود ضمن نظام فلسفي متماسك نحتها في الحكم الصعبة للفيدانتا سوترا (Vedanta Sutra). ويقال إنها من إعداد بادارايانا (Badarayana)، المعلم المشهور الذي عاش، كما هو محتمل، إبان القرن الأول قبل الميلاد.

وكانت حكمة شديدة التكثيف والبلاغة اللغوية ومن الجزالة بحيث بدت بالنتيجة مبهمة وغامضة، حتى أن شروحه الشفوية لخاصة بدت ضرورية لحعبها معهومة عندما كان لا يرال على قيد الحياة. تواصلت مثل هذه التفسيرات الشعبية إبان القرون الميلادية اللاحقة، وتمخض عنها في النهاية ثلاثة أنظمة مختلفة من فلسفة الفيدانتا - تلك التي أسسها سانكارا (788 - 820م)، وراما نوجها (1040؟ - 1137)، وماذا (1119 - ؟).

يدعى نظام سانكارا المكري «بدلا ثنوية» (أدفايتا Advaita)، لأنه يعتقد أنه ييسا لا يشكل العالم (براكرتي) والأنا لفردية (جيفا) وبراهمان شيئا واحداً بالمطلق، إلا أنها لا توجد في الحقيقة بشكن مستقل الواحد عن الآخر، وهي في الواقع «ليست مختلفة»، و«لا اثنين» (ولا حتى ثلاثة أو أكثر). إن براهمان غير المشخص وغير الموصوف هو بكلية خارج نطاق التجربة الإنسانية (أي غير اختبري بالمطلق)، ففيم عدا براهمان الخالد، الذي لا يفنى، والكينونة الكاملة، كل شيء هو «مؤقت، كدر، لا قوام له، مثل نهر جار أو مصبح مشتل، نقصه الألياف كالْموز، مظهره كالرعوة، أو كالسراب أو الحلم»؛ إنه باخصار نباح المايا فالعالم التجريبي هو بهذا الشكل عالم ظواهر، لا موجود ولا غير موجود، وغير قابل للشرح حقيقة؛ إنه «ينكى» على براهمان بأعباره أساساً له، لكن براهمان لا تصله به صلة الية؛ لأن الكون قد ظهر بالفعل، عبر المايا، على يدي إشفارا، المطهر المبدع والشخص البراهمان المستتر.



من الممكن تتبع مصدر وجهة النظر هذه والعودة بها إلى الأويانيشاد المتأخرة،
التي تعلن في أنيشاد الشيفاسفاتارا (Shvetasvatara)، على سبيل المثال:

«الشعر المقدس، القرائن، الاحتفالات، المراسيم،

الماضي، المستقبل، وكل ما تعلنه الفيدا

إن صانع الوهم يعكس إلى الخارج

هذا العالم كله من براهمان

وبداخله تُحبس النفس الجزئية [جميعاً] بطريق الوهم.

علينا الآن معرفة أن الطبيعة [براكريتِي] هي وهم

وأن الرب القوي (إشفارا) هو صانع الوهم».

لكن لا يقال إن الوهم هو شيء مطلق. لقد كان سانكارا (Sankara) مخلصاً
لروح الفلسفة الهندية في معاملته لهذه النقطة بدقة عظيمة. فبتدأ بإنكار جوهرية
عالم الظواهر واعتباره مايا، وتجنب بذلك الصعوبة التي واجهتها فلسفة السامخيا
بقولها أن كلا النفس والعالم حقيقيان بشكل متساوٍ وهما مترافقان ومشاركان
لكنهما ليسا متصلين، كما تحسب المشكلة الناشئة في البوذية عن إلغاء النفس في
الوقت الذي تؤكد فيه على حقيقة تكرار التناسخ الدائم. وطبقاً لسانكارا، يتعامل
الإنسان مع شيء ما حقيقي عندما يطر حوله، لكنه يعتمد على حواسه من أجل
المعرفة. والعالم اليومي الذي تحدث فيه تجربته إنما هو إطار مرجعي زمني
مكاني ذاتي من خلاله يدرك «الحقيقي» بطريقة مضللة، وهنا يسوغ له جهله فكرة
أن موضوع خبرته الحسية هو عالم الحقائق، في الوقت الذي يلعب فيه هذا
الجهل كقوة ناشطة تبني العالم اليومي من حولنا بشكل مخادع، يشبه رؤية جبل
ملقى على قارعة الطريق قبل الفجر والاعتقاد بأنه أفعى، أو رؤية عمود عن بعد
والاعتقاد بأنه إنسان. وهما فإن الاعتقاد بأن المرء قد رأى أفعى أو رجلاً، في
مثل هذه الظروف، هو خضوع غير نقدي «للجهل»، أي لتلك القوة الصنعة
للوهم التي تنتج علام الظواهر.

يضاف إلى ذلك، أن الاعتقاد بالحقيقة لمستقلة للنفس الفردية، والذي يتشكل من خلال التجربة العادية، هو حركة في عالم المايا والحصول على نوع متدنٍ من المعرفة، أما معرفة أن ذواتنا وبراهمان - أتمان ليست اثنين، فإنها فهم للحقيقة والحصول على نوع راقٍ من المعرفة. وبالطريقة نفسها، فنحن إذا ما عرونا الموضوعات المحسوسة في الرمان والمكان (في حال القول بحقيقتها) إلى المخلوق إشغراء، المبدأ الإلهي الحي (الذي يعبد تحت أسماء شتى مثل فيشو وشيما وراما)، فإننا نحصل على فهم للحقيقة المطلقة عن طريق الظواهر التي يصعبها الجهل وفي الواقع ليس هناك سوى براهمان - أتمان الموجود الأواحد الخالد بلا مكان ولا زمان. وعن حق قالت الأوبانيشاد:

تات تفام آسي (Tat Tvam Asi) أي «ذلك هو أنت». والتحرر من الكبوس الطويل الذي رسمته دورة الولادة الثانية لا يتحقق إلا برفع حجاب الجهل الذي يمنع المرء من معرفة أن النفس تقترن دائماً وأبداً مع براهمان. ومن الممكن النظر إلى هذه النقطة على أنها ذروة منطقية لتأملات الأوبانيشاد القائلة بوحدة الكون.

لكن سانكارا تجاهل حياة التقوى التي تدرسها الجماهير أثناء وضع إطار لفلسفته. واصل جل اهتمامه على العودة إلى الفيدا والأوبانيشاد وتفسيرها على أنها تقدم التحرر النهائي من خلال فلسفة أدفيتا (اللا ثنوية) فحسب. كانت الفرق التي استلهمت عبادة الآلهة والانقطاع إليها قد ظهرت قبل زمه بفترة طويلة، ولكن سانكارا اعتبر إيمانها بالآلهة شيئاً حائطاً في الأساس، وفي أحسن الأحوال لم يجد للحياة التقوية إلا قيمة نسبية.

لكن الدعاة إلى البهاكتية وجدوا مناصراً قوياً عندما تصدى رامانوجا للدفاع عن حياة التقوى عموماً والطريقة الفيشنية خصوصاً محاولاً الرهان على أنها فيدية أو أرثوذكسية بحق، وما هو أكثر من ذلك، أن البهاكتية تملك كطريقة للنجاة حقائق ساندها وتدعمها

كان رامانوجا مؤمناً بوحدة الكون بمقدار ما كان يؤسس نفسه على نصوص

من الأوباشد مثل البريهادارانياكا (3، 7:3) حيث نجد الإشارة إلى أن براهمان هو الضابط الناطقي لكامل العالم في مختلف أجزائه ثم إنه أيد عقيدته هذه وتحديدته (من هنا كان أحد أسمائه «التوحيد المؤهل») بالعثور في الأوباشد، وفي ابهاغافاد جيتا، ليس على تأكيد على وحدة جميع الأشياء والكائنات في براهما محسب، بل وعلى تشديد على التمايز والاختلاف أيضاً. واستنتج أن العالم المادي، والنفوس الفردية، والحقيقة النهائية أو الكائن الأعلى هي حقائق وافية كل على حدة ولو أنها غير قابلة للانقسام، لأن أول اثنين منها يشكلان «جسم» ثالثهما، أي الكائن الأعلى ؛ فهي الصور التي من خلالها يظهر الله نفسه. فالحقيقة المطلقة في كيان شخصية وليست لا شخصية، واسمها فشنو (vishnu). وباختصار، فإن فيشنو هو براهمان. من هنا فإن الحقيقة النهائية ليست مجردة من الصفات وغير معلومة، كما يقول سانكارا، وإنما شخص ملموس موهوب بكل لصفات الحسنة، عالم بكل شيء، منبث في كل مكان، مالك لكل القوة والحب، ورحيم. وهو يكشف عن نفسه كإله بطرق خمس. أولاً، هو يظهر نفسه للنفوس المتحررة في مدينة سماوية حيث يجلس على شيشا (shesha)، الأفعى الكونية، تحت ظلة من الجواهر، وتخدمه لأكشمي (Lakshmi) وقرينان أخريان. ثانياً، يظهر نفسه في عملية جمع العلم والمعرفة، وفي لعلم ككل، في الخلق، والحفظ، والديمومة، وقوى الحكم، والقدرة على التغلب على المعارضة. ويظهر مرة [ثالثة]، في صورة عشرة تجسيدات إلهية سوف يجري وصفها لاحقاً. رابعاً، إنه يسكن قلب الإنسان، ويرافق بالمخلصين له إلى أي مكان يذهبون. ويظهر أحياناً في الأحلام. أخيراً، قد يقدم نفسه في انصور التي يصنعها لناس له إن أفضل هدف للإنسان - والقدر السعيد الذي يتوقعه الدين منحون فيشنو الإخلاص (بهاكتي) - ليس الذويان في مطلق لا شخصي (ولو أذ ذلك قابل للتحقيق) ولكن رحلة إلى حنة يُستمتع فيها بحصور فيشنو بوعي كامل.

وهناك تفسير ثالث للفيديانتا يعود إلى ماذفا من القرن الرابع عشر الميلادي دعي «بالمدرسة الثوية» يرى ماذفا أن النفس الفردية لا يمكن أن تتحد أو تقرر



بالنفس المطلقة أو العلوية، هنا في هذا لعالم أو في العالم الآخر. وتعتبر رؤيته رؤية توحيدية لأنه اعتقد بأن النفوس لاجية ستمتع ببركة حضور النفس العلوية (فيشنو)؛ أما لنفوس الأحرىات فإنها محتومة إما بخود أبدي في الحميم أو في تناسخ لانتهائي. كيف تنأى النجاة إذن؟ يقول مادف إنها تأتي عبر فايو، إله الريح، ابن فيشنو. إنه واسطة النعمة الإلهية، وبع من الروح المقدسة أكثر من صدى للإسلام والمسيحية، اللتين كانتا معروفتين في الهد بحلول ذلك الوقت (أي زمن مادفا). وكان لها، مثل نفسير رامانوجا، تأثير هائل ليس على أتباع فيشنو فحسب، وإنما على الهند بكاملها. فكثير من الحركات الفكرية الليبرالية العصرية تعود في موقفها العام، إن لم يكن في جوهر معتقداتها، إلى رامانوجا أو مادفا، أو كليهما معاً.

5- الهندوسية الشعبية:

لم يكن لعامة الهندوس فهم واضح لأي من المسائل التي سبق لنا مناقشتها أعلاه. فقد وصلوا كونهم متدينين بالأسلوب التقليدي الذي كان سائداً في أماكنهم المحلية. ووجد المراقبون الغربيون في خليط طفوسهم ومعتقداتهم عادة للشياطين، وتقديساً لحيوانات، وإحلاصاً لأرواح القرية ولآلهة ثانوية كل ذلك مع أو بدون عبادة الآلهة العظام لمجمع آلهة الهندوس. وغالباً ما عبر الموطفون البريطانيون في الماضي، في أوراقهم وتقاريرهم الرسمية عن أحكام، صحيحة كانت أم خاطئة، شبيهة بما يلي:

«القروي العادي، الذي لا يلقي بالآ في حياته اليومية لمستقبل وجود لاحق، هو إنسان قنع بعبادة آلهة القرية الصغار الذين يتطع إليهم من أجل المطر والمواسم الخرة والنجاة من الطاعون والكوليرا.. فهناك، كما كان الحال سابقاً، ديانتان: ديانة للعمل اليومي لمواحهة متطلبات الوجود اليومي، وديانة أرقى، معروفة للبراهمة فقط.. التي لا يحاول الإنسان العادي فهمها»

تكاد الهندوسية في بعض المناطق أن تكون غير موجودة، وعوضاً عنها هنالك نوع بدائي من عبادة الأرواح الحالة في مظاهر الطبيعة. إن شبه الهندوسية



هذه شائعة بين خمسين مليوناً من الذين «لا يلمسون». لكنها ليست في مثل هذا الشيوع خارج جماعة المنبوذين. ويمارس معظم الناس في الهند الهندوسية الأرثوذكسية بالمشاركة مع الأشكال البدائية الشائعة في أماكنهم المحلية. ففي القرية ذاتها تتوحد اسعابد الضخمة المخصصة لعبادة كبار آلهة الهندوس وفيها البراهمة الذين يعدون الطقوس بشكل صحيح إلى جانب حجارة على جوانب الطرق أو أشجار أو مقامات صغيرة مقدسة لآلهة القرية الصغيرة وأرواحها. ويلجأ القرويون إلى هذه الأخيرة في العبادة «دون حاجة إلى رجال دين»؛ إن الحاجة التي تدفعهم هي تلك التي للإنسان العادي في كل أنحاء العالم، وقليلون هم الهنود الذين يحاولون منعهم وصدّهم فالبراهمة يسمحون بهذه الممارسة إلا أنهم يناوّد بأصمهم عنها إلى هذا الحد أو ذاك.

الفرق وأدبيها:

خلال فترة العرّتا (Gupta) 200-700م أي عندما دخلت الثقافة الهندية عصرها الذهبي، ولا سيما في ظل أباطرة الحوتبا أنفسهم (320-570م)، بدأ ظهور معلمين لعامة سعوا من أجل تلبية الحاجة الشعبية إلى الطقوس والرموز والصور التي كانت ستوفر للناس فهماً أكثر وضوحاً لأشخاص الآلهة (الإشيفارات Ishvaras) الذين كانوا إلى جانب امتلاكهم لقوى كونية، قريبين بما يكفي لأن يتم الاقتراب منهم عن طريق عبادة البهاكتي والتوجا وكان شكل من البهاكتية العاطفية شاع بين التاميل في جنوب الهند قد جرى التعبير عنه من قبل الشعراء لدينيين والمشددين ورواة الحكايات ممن كان لبعضهم مكانة الأنبياء والقديسين في حياتهم. وأصبح لبعض الناس الملهمين من بين العاكفين على عبادة شيفا تسمية أطلقت عليهم وهي نيانار (Niyanar)، أي القادة، بينما سمي العاكمون على عادة فيشنو قذتهم باسم «ألغار» (ALVARs)، أي «المتحمقون» أو «الغانصون في الأعماق».

وهكذا، شهدت أجزاء الهند كلها نشأة هرق سيطرت على المشهد الديني حتى الزمن الحاضر. ومما لا شك فيه أن كلمة «مذهب»، بما تحمله من معاني الالتزام والولاء الصدم، لا تصلح لوصف معظم الهندوس، لأنهم يحتفظون



بحريتهم في عبادة مختلف أنواع الآلهة تبعاً لما تمليه الحاجة. لكن يجد كثير من الهندوس، مع ذلك، رضى أكبر من خلال كونهم يشكلون جزءاً من مجموعة ديسة متميزة لها أدبها الخاص وقادتها وطقوسها. أما أكبر هذه الفرق فكانت الشيفايتية (Shrvaite) نسبة إلى شيما والميشنوية (Vishnuite) نسبة إلى فيشنو. ويبدو أن الفرقة الأولى، بتوعاتها العديدة، كانت هي المسيطرة على المجموعات الأخرى خلال الألف سنة التي أعقبت عام 100م. وكان الشيفايتيون هم من طوروا، إبان الفترة من القرن 7 إلى 12 ميلادي، تلك العلاقة بين النشوة الجنسية والدين، والتي بررت بشكل واضح في طقوسهم الشاكتية shaktism (نسبة إلى شاكتي قرينة شيما) وعمارتهم وفنهم في النحت والأدب. ثم أدخلوا المشهد. فمذ 1100م وحتى اليوم جاء دور الفيشنوية في كسب الجزء الأكبر من عامة الشعب. ووُحد فيض من أدب جديد اعتبر سبباً ونتيجة في آن معاً لكل ذلك.

كانت كتابات الفيجيا والأوبانيشاد والذاماشاستراس قد أصبحت، بحلول نشأة هذه الفرق، مجالاً خاصاً للراهمة ولأولئك الذين تابعوا التعليم البرهمني. أما ملاحم المهابهاراتا والرامايانا فقد ضربت على الوتر الحساس لدى عامة الهندوس من خلال التشديد، ولا سيما في البهاغاواد غيتا التي أقحمت في المهابهاراتا، وبذلك أفسح المجال لنشأة أدب الفرق. ومع نمو الولاءات الخاصة، نهض الأدب ليمد الميثولوجيا والتأملات في هذا الاتجاه أو ذاك. ولقد شكلت هذه الكتابات ما يعرف بأدب البورانا أي القصص القديم، وأدب التانرا أي التعاليم الأساسية. ومع أن التعاليم كانت تركز على المساواة بين شيما وفيشنو الذين كان أحدهما يكمل الآخر، إلا أن المذاهب والعداوات نشأت عند نقاط معينة بين أتباع هذا أو ذاك، وجرى التعبير عن معتقدات مختلفة في البورانات (جمع بورانا) التي جرى الاتفاق عموماً على مصداقية ثمانية عشر منها. هذه البورانات تنقسم إلى ثلاث مجموعات، وكل مجموعة تعظم أحد الآلهة الثلاثة براهما وفيشنو وشيما، وتمنحه رتبة فوق الجميع.



وتعد البورانات إذا ما أخذت في كليتها، كنزاً لا ينضب من الفلكلور والأسطورة، وبعضها غني بالرموز إلى حد كبير. وعندما تحل شاكتي قرينة شيفا مركز الاهتمام، تظهر لدينا التأثر بدلاً عن البورانا للتعبير عن العلاقة بين الذكورة والأنوثة على المستوى الكوي والبورانا تعني الكراس التعليمي وهي المعادل الأدبي للتأثرية.

إلى هذا الأدب الغزير، يجدر إضافة المجموعات الشعرية التعبدية الثمينة جداً بالنسبة لتاميل جنوبي الهند، والمقدرة كثيراً في أماكن أخرى، مثل ترانيم نيانار (Nayanar) في التينوماري الاثني عشرة (Tinumari) و.الافار (Alvars) في الدعبابراهامادام Divyaprahadham.

وعلى العموم، فقد زود هذا الأدب ذو التوجهات البهاكتية الإنسان العادي بالقصص والرموز التي احتاج إليها لديمومة حياته التقوية، بل وحل في الحقيقة محل الأدب الفيدى الكلاسيكي في الحياة الدينية للإنسان العادي كان البراهمة مدركين لذلك، واستطاعوا الحفاظ على نصيب لهم في هذه الديانة الشعبية من خلال تقديم فكرة رفيعة عن الثالوث الإلهي الرئيسي

الثالوث الإلهي المعظم:

أقر البراهمة منذ زمن مبكر يعود إلى أيام غوبت بوحود كينونات ثلاث: براهما⁽¹⁾ الخالق، وشيفا المدمر، وفيشنو الحافظ - باعتبارها تمثل الحقائق الكونية. ومع مرور الوقت، راحت هذه الآلهة الثلاثة العظيمة تستوعب فيما بينها، وبالتدرج، وظائف عشرات بل ومئات الآلهة المحلية. وقد برر البراهمة وجودها على النحو التالي: لقد قالوا بأن براهما - أتمان، أو الحقيقة النهائية اللا شخصية، يحقق ظهوراً دينياً مهماً ثلاثي الأبعاد، أو تريمورتى، من خلال الآلهة المشخصة التي تمثل الوظائف الإلهية للخلق والتدمير والحفظ، على التوالي

(1) براهما ها بصيغة المذكر وليس الحيادي.



براهما (Brahma):

من بين الآلهة الثلاثة العظيمة، تعدّ عبادة براهما، الخالق، الأقل انتشاراً ولا تجد إلا بعض المعابد المخصصة له الآن. ومن الممكن مقارنته مع «الإله العالي» لشعوب البدائية، الذي لم يعد له من دور فعال على الأرض بعد أن أكمل عملية الخلق وانتهى منها. إلا أنه يلقى مع ذلك احتراماً عميقاً. وتصوره الأعمال الفنية في هيئة شخص ملكي ذي رؤوس أربعة يقرأ الميدا يامعان، ويظهر ممتطياً أوزة برية بيضاء، في رمزية إلى ابتعاده وعزوفه عن مخالطة الآخرين.

شيفا (Shiva):

يعتبر شيفا من آلهة آسيا العظام، وقد أطلق عليه أتباعه لقب الماهاديفا (Mahadeve) أي «الإله العظيم»، وهو جدير بهذا الاسم. وشخصيته هي الأكثر تعقيداً، ولها بعض الجوانب المدهشة. وكما هو حال الإله رودرا لمخيف من الزمن الفيدي، فقد حافظ شيفا على دور الإله المدمر، وعلى حد قول الباجور فيدا فإنه «المتوعد، والسفاح، والمكدر، المتسبب بالألم والكرب» إن حضوره محسوس في «سقوط ورقة شجرة»، ويستحضر المرض والموت، فهو بالثاني «قاتل الإنسان». كما أن حضوره محسوس عند محرقة الجنازة، ويحب أن يُكرم هناك. لكنه ليس شراً محضاً، وذلك بدلالة اسمه الذي يعني «الميمون» ولعل من المثير للاهتمام التأمل في أصل اسمه الذي يعود إلى الإله رودرا. فقد كان رودرا عند نهاية العصر الفيدي مثيراً للرعب لدرجة أن اسمه لم يذكر بالمرة، وكان ذلك منسجماً مع المثل الأوروبي، «أذكر الشيطان، وستجده حاصراً» وراح الهنود - الآريون يتحدثون عنه / كالفلاحين الأوروبيين في ظروف مشابهة، مفضلين ذكره من خلال ألفاب وصفية. وبعد طول وقت أصبحت كلمة «شيفا»، أي الميمون التي استعملت في البداية تسمية لآلهة أخرى، محصورة به فقط. إن بإمكان شيفا أن يكون ميموناً إذا أراد، ولكن الإشارة التكرمية إليه بهذا اللقب سوف تحثه على أن يكون ميموناً فعلاً.

وهناك أسباب تدفع للاعتقاد بأنه امتلك جانباً مساعداً وبناءً. فقد كان في الأساس إلهاً جبلياً كلف بالقيام بعارات عقابيه مدمرة على السهول، لكن أولئك الذين تمكنوا من التغلغل داخل حصنه الجبلي اكتشفوا أن عنايته ورعايته سمحتا بنمو أعشاب طيبة تشفي الناس فهل أن اهتمامه الوحيد ينصب على التدمير؟ ألم يكن حضوره المتكرر «بركة مستوردة»؟ بدأ الناس يشعرون تدريجياً أن شيئاً كان يدمر من أجل إفساح المجال لحصول خلق جديد. مما لاشك فيه أنه كان يتجلى في «سقوط ورقة الشجرة»؛ إلا أنه اهتم أساساً بتحقيق الأمل الذي عبر عنه شيلبي جيداً «إذ ما أتى الشتاء، فهل سيتأخر قدوم الربيع»؟ وعلى كل فإن الدمار لا يخلف نتائج دائمة في بلدان مدارية فموت الحياة النباتية وتفسخها ليس سوى مقدمة لنشأة أشكال جديدة من الحياة، تتغذى عليها الحياة الإنسانية ثم إن الموت في بلد يسود فيه الاعتقاد بالتمقص يعني تحرراً فورياً تقريباً وتحولاً إلى حياة جديدة. كل هذا قد ساهم في توسيع صلاحيات الإله شيئاً بطريقة إيجابية.

فلقد أصبح مقترناً بعمليات التكاثر في كل مجالات الحياة - النباتية والحيوانية والإنسانية. كما يبدو أنه اكتسب الرمزية القصصية وخصائص آلهة الحصب في الهد ما قبل العصر الآري، وتم تمثيل الطاقة الجنسية التي اقترن بها في نظر عباده بشيئين كان أتباع شيبا يظهرون إجلالاً عظيماً للفرز القوة الخلاقة الإنسانية والإلهية أثناء تعبدهم في معابدهم. كما في بيوتهم، ويتقربون من هذه الرموز بإخلاص كبير وبالإجلال والتعظيم نفسه. إن عباد شيبا الذين أسسوا فرقة لهم في القرن الثاني عشر وسميت باللينغايات (Lingayats)، والتي يبلغ عدد أفرادها حوالي ثلاثة ملايين شخصاً اليوم، كانوا يحملون معهم حجر صابونة تمثل عضو الذكورة لينغام يعلقونها حول رقابهم عادة، ولا يظهرون في العلن بدونها إطلاقاً.

ويتطور أكبر لهذا الحشد من الأفكار، يصبح شيبا رمزاً للحياة نفسها، كقوة أو طاقة بحتة وغالباً ما يجري عرضه وهو يرقص فوقه حسد شيطان الوهم يلوح بأذرع الأربعة في الهواء، حاملاً طلة صغيرة واحدة. ومثلاً أو سراجاً أخرى، ويظهر من خلال وقفته على رجل واحدة جسماً مليئاً بالحيوية، حيث

نستشعر أن رقصته تقود إلى تسارع دورات الموت والولادة. وهناك شواهد إضافية على حيويته يوحى بها مسح شيفاً ثالثة توضع بشكل عمودي وسط جبهته، ونصويره بلون أزرق وعنق داكنة مطوقة بقلادة من الأفاعى، ونصوره بعض الصور الأخرى بحمسة أو ستة وجوه تتنوع تعابيرها، وكلها، إذا ما أخذت سوية، تروحي بصفات وقرى متعددة

قد يكون من المدهش بلوهلة الأولى أن يكون شيفا هو راع للرجال القديسين والناسك وحام لهم، وكثيراً ما يجري تمثيله بهيئة تامل عميق، جسده العاري ملطخ بالرماد، وشعره مضفور في زي ناسك. أما ترير هذا السلوك النسكي عند شيفا فيبدو شيئاً يشبه ما يلي: الناسك «يدمر» ذاته الدنيا ليسمح للذات العليا أو الروحية لتعبر عن نفسها؛ ويجب فخر الجسد كي تتحرر الروح، كما يجب اجتثاث كل الرغبات والشهوات الدنيوية وتكون النتيجة تحقيق قدر من القوة. إن إعادة التولد هذه هي بالصط ما كان يطمح شيفا إلى تحقيقه، فهو يقف إذن إلى جانب الناسك.

وقد لاحظ لسير تشارلز إليوت بحق.

«تملك الشيفانية، كفكرة وفلسفة، القوة والحقيقة. إنها تقدم أفضل صورة للقوة التي تحكم الكون بصورته الممهودة، والتي تعيد الحلق وتدمر. ومن خلال ممارستها لهذه المهمة فإنها بالضرورة تمارس الأخرى. باظراً إلى الأمرين باعتبارهما جانبيين من جوانب التعبير.. فالخالق أيضاً هو المدمر، ليس بسبب غضب ولكن بسب من طبيعة نشاطاته نفسها فالليضة تدمر عندما يفقس الصوص، والجنين يختمى عند ولادة الطفل؛ وعندما يأتي الرجل إلى الوجود فلا يعود للطفل من وجود».

قربان شيفا وأصحابه:

حقيقة أن شيفا أصبح يمثل طاقة الحبة بكل جوابها هو أمر مشهود له بطبعة أقرانه وأصحابه المتنوعين وزوجته ديفي (Devi)، هي مجموعة شخوص في واحدة، وتحمل أسماء مختلفة في مناطق الهند المتنوعة. من هذه الأسماء

بارفاتي (Parvati)، أي «ساكنة الجبال»، أو أومة (Uma)، أي «النور» وهي بهذه الصفات عطوفة ولطيفة وهي دورغا (Durga)، «الممتعة» وتشاندي (Chandi)، «المتوحشة»، وكالي (Kali)، «السوداء»، المعبنة والمؤذية والمرعبة في آن، تنشر المرض فتثير رعب الناس. ومع ذلك، فهي عذو لدود للشياطين، إنها لطيفة تجاه مختاريها، إلا أنها اعتادت أن تقتات على البشر والحيوانات. وتضع كالي السوداء، عقداً من الجوامح حول رقبتها الداكنة، وتستخدم أدرعها القوية الأربعة كمحاييط لتدمير صحاها قبل أن تملأ فمها بلحمهم، لكنها كريمة ولطيفة إلى ما لا نهاية مع أولئك الذين تحبهم ويبادلونها الحب. والناس في البنغال يعزونها كأُم عظيمة، أما النسك والرهبان من أمثال راما كريشنا وفيميكاناندا، فقد كرسوا أنفسهم لها بأقصى درجات الحب والارتباط.

ويرتبط شيف أيضاً غانبشا، الإله الذي له رأس فيل، وناندي، الثور الأبيض عايشا هو ابن شيفا من بارفاتي قريته الجبلية، ويرمز غانيشا الذي نجده في كل مكان فيه معبد لشيف، إلى مكر رأس الفيل وقدرته الهائلة على إزالة العقبات من طريقة. أما ناندي الذي تنتشر تماثيله وصوره البيضاء، في معابد شيفا، والذي يقوم بمثله، الثور الأبيض الحي، بالتجول في ساحات المعبد وعبر الطرقات بكل حرية، فإنه القيم على معبد شيفا وحارس ذوات الأربع [أي الحيوانات]

الشاكية (Shaktism):

تم اعتبار عبارة قرينات شيفا عموماً وكأها أشكاك لقواه الشطة أو شاكتي (Shakti) الظاهرة في الطاقة الأنثوية، وهذه العادة تشكل موضوعاً ثانوياً للعبادة الموجهة بشكل رئيسي إليه. لكن فرعاً من الهندوسية قد شغل نفسه بعبادة زوجة أو زوجات شيفا، وهي عبارة وصلت في شمال شرق الهند على نحو خاص إلى مكانه الدين المستقل تقريباً. وتحولت إلى شكل من التانترية (Tantrism)، لكن بما أنه توجد تانترية بوذية، فقد جرى تسمية هذه العادة تحديداً بالشاكية، وهي من حيث الممارسة تنقسم إلى شكلين الأول يدعى «اليد اليمى» والثاني «اليد اليسرى».



إن شكل اليد اليمنى للشاكتي يتمتع بجانب فلسفي مهذب؛ وهو يركز على الجانب الأبيض أو الطيب من الشاكتية؛ أي الأطوار الحسة لطاقة الطبيعة التي ينظر إليها تحت رمز الأم - الإلهة، «الجامعة للحياة والموت في شكل واحد». وقد ضخم شعراء سعالبون ومعلمون هندوس معاصرون، مثل طاغور وراما كريشنا، هذا الجانب من لعز العالم الكوي وحقيقته. وقد قروا شاكتي Shakti مع مايا Maya القوة المبدعة للوهم الذي أنتج عالم لطواهر الجميل والمرعب في آن، وهكذا، فإن رام كريشنا أثناء عبادته للإلهة كالي Kali السوداء باعتارها الرمز المناسب للحقيقة يعلن:

«عندما أفكر بالكائن الأعلى من جهة سلبية حيث لا يبدع ولا يحفظ ولا يدمر، فإنني أسميه براهيمان أو بوروشا، الإله اللا شخصي، وعندما أفكر فيه باعتباره كائن فعالاً، يبدع ويحفظ ويدمر، فأسمي أدعوه شاكتي أو مايا... الإله الشخصي. لكن التمييز بينهما لا يعني وجود اختلاف الشخصي واللاشخصي. هما الكائن نفسه، تماماً كما هو الحال مع الحليب وبياضه، أو الألماس وبريقه، أو الأفعى وتموتحها، حيث من المستحيل تصوّر هذا دون ذاك فالأم الإلهية (كالي) وبراهيمان هما شيء واحد، «ليست كالي شيئاً آخر سوى ما نسميه أنت براهيمان. كالي هي الطاقة الأصلية (شاكتي).. والقبول بكالي هو قبول ببراهيمان.. براهيمان وقرته هما شيان مقترنان».

أما شاكتي اليد اليسرى فهي بدائية ومتطورة في آن. وطقوسها هي طقوس سحرية وباطنية بشكل أماسي وتعتبر دورغا وكالي، من حيث أنهما ممثلتان للجانب الأسود والعييف لشاكتي، عن التجني الأمل للطفة الإلهية. وأن تتواحد معهما يعني الانحراف نحو تعابير ممنوعة للدافع الطبيعي. ففي الطقوس السرية، حيث التفصيل المجهولة نوعاً ما، ولقاء الاتباع المظم بشكل دقيق في «عبادة دائرية» تتميز برقص النساء العاريات وشرب للحمر والدم وجمع جنسي طقسي ويجري الاستماع بالمحرمات الخمسة بشكل اعتيادي، وهي تحديدًا، الخمر (Madya)، واللحم (Maithina)، والسّمك (Matsys)، والفمّح المطحون (Mudara)، والمجامعة الجنسية (Marthina). ومن المنفق عليه أن الهدف من



اقتراف هذه المحرمات ليس المتعة الحسية المباشرة، وإلا كان في ذلك خطر على الشخص الممارس، بل إن الهدف هو تحقيق السيطرة على الحواس بحيث يرتفع المرء فوق اللذة ليصل إلى التماهي الكامل مع القوة الطبيعية المقدسة، وفي النهاية مع الغرض من ركوب ظهر «التمر» وصولاً إلى التيرفانا.

فيشنو (Vishnu):

العضو الثالث في الثلاث الهندوسي العظيم يدعى «الحافظ» (The Preserver). إنه دائم الإحسان. وحافظ للقيم بشكل أساسي، وعنصر فعل في تحقيقها وتطبيقاتها وخلافاً لشيوا المعقد، فإنه المثال الكامل والصبور للحب الإلهي. إنه يراقب من السماء، وكلما شاهد قبحاً في خطر أو خيراً في تهلكه، دفع بتأثيره الحافظ دفاعاً عنها. ولذلك، فهو يافس شيوا في شعبيته بين العامة، ونجذب قصص شطاطته الإلهية أتباعاً متزايدين. عادة ما يجري تمثيله بأربعة أذرع، يحمل في ذراعين منها شعارات ورموز سلطته الملكية وهي الصولحان وقرص الرمي، وفي الآخرين شعارات قوته السحرية وطهاراته وهي اللوتس والصدفة. يعلو رأسه نج عالٍ وإكليل، وقدماه زرقاوان، وكسوته صفراء، وله عينا اللوتس اللتان يعجب بهما الهدوس كثيرٌ ويظهرونه في وقت راحته وهو مضطجع على الأفعى الكونية، شيشا (shesha) أو أنانتا (Ananta)؛ وسيلة تنقله هي طائر الغارودا (garuda)، ورمزه سمكة. زوجته، أو الشاكتي، هي إلهة الثروة والجمال المحبوبة لأكشمي (Lakshmi).

إن اكتساب فيشنو لهذه الشعبية العامة يعود في جزء منه إلى الميثولوجيا العيدية، فهو يظهر في الفيدا على أنه إله شمسي، كما مر معنا. لقد اعتقد الفيديون بأن الشمس تسترد الأرض من الظلمة أثناء مرورها بين الأرض والسماء. وصوروا انطلاقاً من ذلك أسطورة تروي أن ملك الشياطين قد استولى على الأرض، ولكن فيشنو ظهر في صورة قزم يطلب باستكانة وتواضع من العملاق المسرور وعداً بالحصول على مساحة أرض بمقدار ما يستطيع تجاوزه في ثلاث خطوات. وما إن انتهت المفاوضات حتى عاد فيشنو إلى شكله المعتد



فوراً واستعاد السماء والأرض للآلهة والناس من خلال الإحاطة بها بخطوتين سريعتين، ولأنه لم يخطُ الخطوة الثالثة عر الجحيم، فقد تركه في عهده الشيطان. وتوفر هذه الأسطورة الأساس العاطفي لطبيعة اهتمامات فيشو ونشاطته، والتي كانت وراء بروره إلى الصدارة الشعبية، كان يُعتقد أنه «يُحضر إلى الأرض» كلما دعت الحاجة إليه؛ فقد هبط في صورة قزم، كما مر معنا منذ قتل، كما هط وتجسد في صورة «رام» البطل في ملحمة رامايانا، وأيضاً في الإله كريشنا البطل المحارب في ملحمة الماهابهاراتا وفي الفولكلور الشعبي. وتضيف الأساطير إلى ذلك عدداً آخر من التجسّدات الإنسانية والحيوانية.

تجسّدات فيشنو:

يُحدّد عدد تجسّدات فيشنو تقليدياً بالعدد عشرة، ولو أنّ الاعتقاد الشعبي يوسع العدد إلى أكبر من ذلك. وهناك تسعة من التجسّدات الواردة في القائمة التقليدية قد سبق لها أن حصلت، بينما لا تزال العاشرة على لائحة الانتظار، وقد سبق لنا أن ذكرنا ثلاثة منها. أما في بقية التجسّدات فإن فيشنو قد تحوّل إلى سمكة أُنقذت الإنسان الأول، مانو (Manu)، بعد أن جرفه الطوفان العالمي؛ وإلى سلحفاة كانت تسبح تحت جبل ماندارا (Mandara) استعان بها الآلهة في مخض النكتار، رحيق الخلود، من مخيض الحليب، وغيره من المنتجات النافعة الأخرى؛ وإلى خنزير بري رفع بأنياه الأرض التي غاصب في أعماق البحر إلى السطح، وإلى إسان - أسد مزق أحد الشياطين إرباً إرباً لأنه كان يحاول قتل والده الذي صمى لعيشنو؛ وإلى بطل محارب برهمي هزم طلبة الكشاثريا هزيمة منكّرة لإحدى وعشرين مرة، وأقام في النهاية تفوق البراهمة؛ وإلى غوتاما (Gautama)، مؤسس البوذية، أم التجسد العاشر فسيكون في شخص كالكي (Kalki)، وهو عبارة عن مسيح متظر بسيف من لهب، يمتطي حصاناً أبيض، سيأتي إلى إنقاذ العاضل وتدمير الشرير في نهاية الدور الرابع للعالم دور التفسخ والانحلال.

ما هو مهم هنا هو أن بودا موجود في اللائحة. ويشك المرء في أن إضافة اسم المؤسس العظيم للبوذية إلى تجسّدات فيشو هو مآورة تكتيكية صممت نجاح



لمصالحة النودية والهندوسية، لكن إلى أي مدى سهلت عودة البوذية الهندية إلى الهندوسية الأم فهذا ما سوف نعالج في الفصل القادم المخصص للبوذية

على أن لتجسّدات الأكثر شعبية بما لا يقدرن هي تلك التي لراما وكريشنا، راما هو الرجل المثالي للملاحم الهندوسية، وزوجته هي امرأة المثالية. وكما تروي روايات الرامايانا، كان الزواج السعيد لراما من سيتا (sita)، الأميرة الحميلة من البت الملكي لميثيلا، قد أعقبه اضطراب عظيم فملك الشياطين في سيلان رافانا، قبض على سيتا غدراً ونقلها إلى وطنه في الجزيرة. وبخزن عظيم طلب راما المساعدة من هانومان، الملك - انقرد (أقدم سحرّي في عالم الأدب، وهو الآن إله هندوسي مستعمل) كان الملك - انقرد قادراً على إحراء بحث شامل من فوق رؤوس الأشجار، وتم في النهاية انقثور على سيتا. وحارب راما عدوه رافانا ودبحه، وعادت سيتا إلى زوجها بعد نجاحها في اجتياز محنة النار لإثبات حفاظها على عرضها

وبسبب تداول صيغ متنوعة من الرامايانا في كل أجزاء الهند، فقد أصبح راما يلقي تبيلاً على نطاق واسع. فهناك الملايين ممن يجعلونه غرض عبادتهم واعتكافهم، وكثيراً ما تعبد صوره بطريقة توحى بأنه ليس مجرد متقد بطل، بل الإله بكل المعاني وهناك في الحقيقة طوران في عادة راما: (1) تعظيم واحترام لراما بصفته بطلاً تجسد فيه فيشنو، و(2) عبادة تمحه تكريماً حصرياً باعتباره الإله الأعلى.

لا نستطيع في هذا الحيز الضيق التعرض للعقائد الدينية الناجمة عن عبادة ألوهية راما، ولكننا سوف نتوقف هنا عند عقيدة تستحق الذكر، وهي ذات علاقة بالاشكالية الشهيرة التي تدور حول ما إذا كان راما يتخذ بواسطة «قبصة - قرد» أو «قبضة هرة» - أي تعاوان الإنسان أم بدونه. إحدى المجموعات المكرسة لراما تتحدى أن راما يتخذ فقط من خلال تعاوان حر للمؤمن معه؛ إذ على المؤمن التعلق بالإله كما يتعلق صغير انقرد بأمه عندما تتأرجح الأخيرة على أغصان الأشجار باتجاه منجأ آمن بينما تعتقد المجموعة الأخرى أن النجاة هي من عمل الإله وحده، وأن راما إنما يقدر من يختارهم عن طريق حملهم خارجاً كما تحمل الهرة صغيرها من جديدة رفبه

ومع أن رامنا يحظى بهذا التقدير العالي، إلا أن كريشنا أكثر شعبية، من جهتي كونه تحسداً وإلهاً إن شخصيته أكثر تعقيداً من شخصية رامنا، وتقدم حابين مختلفين ومتميزين ليس من السهل مصالحتهما الواحد مع الآخر. ولما هابهارتا تظهره في هيئة جدية وقاسية، وبطل واسع المخيلة، وهو عر أحداث الملحمة، يبدو مهتماً بالدرجة الأولى إلى توجيه انتباه الإنسان بشكل أساسي إلى فيشنو، الصورة الإلهية للمطلق، والذي هو تجسيد لها. إنه من هذه الناحية، يطلب نفوى وعبادة غير مشروطة باعتباره الصورة الأرضية لفيشنو، الرب الأعلى للعالم الكريشنا لآخر هو الذي يظهر في الفولكلور الشعبي، شاب مرح، وقد تناولت المخيلة الهندوسية ممحة طفولته عندما كانت تتكرر زيارته لبيت المؤونة لسرقة الزبدة، وباعتباره أيضاً ولداً لعوباً وسميماً إن آلاف النساء الهندوسيات متعلقات بعبادته اليومية في هذا الطور، يحملن في صوره الطفولية النضة تكريس يعادل ذلك الذي للنساء الإيطاليات تجاه محبوبهن سامبينو - المسيح الطفل. لكن كريشنا هذا ممثل بطريقة أكثر تعبيراً باعتباره شخصية رعوية فتانة. وفي معظم الحكايات الشعبية هو راعٍ مرح لقطيع من البقر، وناني رخيخ الصوت على شفيه يمزج فيه وهو يتنقل بين القطيع بأحلى الأنغام التي تكسه محبة الحلابات (GOPIS) اللواتي يداعبنه برغبة حامحة إنه يوحد نفسه مع المئات من أوشك المتيحات⁽¹⁾، لكنه يمنح تقديراً للجميلة رادها (Radha)، عشيقته المفضلة فوق الجميع ويحمل أدب الإثارة الذي نبت لوصف هذا الطور من نشاط الإله بعض الشبه عموماً في لهجته مع أدب اشكتية، ولو أنه يفضل التعبير من خلال القصص مقارنة بالفلسفة المتاخرة والتانترية (Tantrism)

إن الفرق التي تمنح كريشنا إخلاصها لكامل، ترفعه إلى مرتبة تعادل مرتبة رامنا عند مرديبه. وفي البنغال، تضع إحدى الفرق رادها في مصاف كريشنا باعتبارها قريته الأبدية وتوجه المريرين إلى طلب رضا كلا الطرفين بدأب، على أمل أن يتم نقلهم عند الموت إلى خمائل المتعة في حنة برينديبان (Brindeban).

(1) نقول إحدى البوريات (Puranas) إن هناك ستة عشر ألفاً من المتيحات



حيث يمارس كريشنا ورادا الحب إلى الأبد بلذة الشباب الدائم، لكن ليس من غير المتوقع أن الإفراط في الشاكتية من نوع اليد اليسرى يحدث في بعض طقوس كريشنا، ومع ذلك، فإن كل مريدي كريشنا يؤكدون فرصياً حب الإله باعتباره حباً روحانياً وليس بالأحرى رغبة شهوانية جسدية. إن افتتان الحلابات براعي القطيع الإلهي يعطى معنى رمزياً

عبادة الإنسان العادي اليوم في البيت والخارج:

الإنسان الهندي العادي هو بلا شك، وربما بلا حدود، إنسان مشرك. فمع أن التجربة أو العادة الأسرية تقوده إلى تبيي إله (أو إلهة واحدة) باعتباره الراعي أو الحامي الشخصي الذي يضع صورته أو شعاره في منزله ويقدم لها فروض العادة، ويردد اسمه تقوى عند الفجر والغسق، إلا أنه يكرم مع ذلك كل الكائنات الحارقة مهما كانت، وعدد هذه الكائنات غير محدد. واعتاد الهندوس القول إن آلهتهم تقدر بحوالي 33 لكاً، أي حوالي 330 مليوناً

وباعتقاد مشرك كهذا، فإن القروي العادي يتقل من مقام إلى آخر وفقاً للحاجة الناشئة. فإذا ما كان يرغب بإزالة بعض العوائق من أمام عمل له فإنه يصلي لحانيش، ابن شيفا ذي رأس الفيل؛ وإذا ما رغب بقوة جسمانية أعظم من أجل عمل شق، فإنه يصلي لهانومان، الإله القرد؛ وإذا ما كان والده في حضرة الموت فإنه يتوجه بتوسلاته إلى رام، وأمنيانه بالتحصين ضد الجدري والكوليرا، أو بالأمان في رحلة ما، أو الاستمتاع بثروة جيدة، أو بعدد كبير من الأطفال، أو السلامة لقطيعه، تأخذه إلى آلهة أخرى بعد. التعظيم الذي يظهره لا يكون بالضرورة في المعبد أو أمام صورة؛ إذ يمكنه أن يصلي في أي مكان، فهو يرى في الحجارة المستديرة الحارثة من قاع لنهر إلى جانب الطريق رموزاً لشيفا، وفي الأشجار المزينة بلون الزنجفري (أو اسرقون)، قوة الخصب الإلهية في الصيعة، وفي ظلمة الكهوف إحياءات باما، إله الأموات، وهكذا.

في حياته التعبدية، لا يشعر الإنسان العادي بحاحته لشخصية للتعبير عن وعه الديني فحسب، ولكن بضرورة استمرارية العبادة باسمه طوال الوقت.



وتأخذ العبادة في مكان إقامته أشكالاً مختلفة ثلاثة في آن معاً، أولاً، هو يصلي وفقاً للحاجة الناشئة، سواء أكان ذلك في المنزل أو في المعبد أو في أي مكان آخر. ومن خلال أفعاله الطقوسية ثابتاً، يقوم كاهن أو أحد أفراد الأسرة (إحدى النساء، أو ربما والده أو شقيقه أو هو نفسه) بتطبيق بعض الطقوس الأهلية البسيطة باسم الأسرة أمام صورة أو رمز لإله المنزل. ثانياً، يقوم الكهنة المحليون، باسمه واسم كامل الجماعة بتنفيذ احتفال من الولاء والطاعة - بوجا - عدة مرات يومياً في المعبد المحلي أو المقام.

لكن ذلك كله لا يلبي حاجات الإنسان العادي بالكامل، إنه يتوق للذهاب إلى بعض الأماكن المقدسة المكرسة للحج حيث يمكن أن يتلقى بركات خاصة. ولن نكون قد ذهبنا بعيداً إذا ما قلنا بأن ملايين الهندوس يتلقون شعورهم بالرضى الديني من الحج الذي يقومون به ومن احتفالات المعابد التي يحضرونها. بهذه الشواطئ، لا بالتعبير عن إيمانهم عبر البوجا (طقس العبادة)، ولكنهم يمتعون أنفسهم كثيراً بأحاسيس أرضية وأخرى روحانية أيضاً

فإذا ما أخذنا ديناً مشتركاً كالهندوسية، فمن المتوقع أن يتم مضاعفة أعداد الأماكن المقدسة على مرّ السنين، ومن وجهة نظر الهندوسية يمكن القول فعلاً إن الهند تنمو في قداستها طوال الوقت بفضل الازدياد البطيء في عدد الأماكن المقدسة الموجودة فيها، وللأماكن المقدسة صنفان عامان: (1) أماكن مقدسة من حيث هي كذلك، تجعل قداستها من بشأة المعابد وللمقامات عبيها أمراً لا يمكن تفاديه، و(2) أماكن أصبحت مقدسة بعد إقامة المعابد والمقامات عليها، لذلك من الصعب أحياناً معرفة أي مجموعة يمكن أن نضع فيها أقدام الأماكن المقدسة.

الأماكن المقدسة للنمط الأول قد تأتي إلى الوجود على أية بقعة، على جبل أو سهل حيث يوجد كهف، صحرة مشككة بصورة غريبة، منفتح في الأرض، وبع حار أو وقوع العجائب الطبيعية التي أتاح المجال لنشأة حكاية عن زيارات روحية أو معجزات، لكنها في معظم الحالات متواجدة على طول الأنهار العظيمة.

منذ زمن بعيد والهندوس يعتبرون أعظم أنهارهم ذات قدسية من النبع إلى المصب. لقد مجدت أدبيات البورانا كل محى وكل رافد تقريباً مع حكايات عن تجليات إلهية مثل زيارة لشيغا أو لواحدة من قريناته، أو إنجاز مهم لراما، أو كريشنا، أو أية كيمونة إلهية أخرى حضرت إلى البقعة فقدسها بمحادثة أو عمل إعجازي. وبالتالي، فإن أتباع مجرى نهر مقدس من منعه إلى مصبه وبالعكس على الضفة الأخرى إلى المصب مرة أخرى، مع التوقف عند كل بقعة مقدسة لقراءة أو سماع الأساطير المقدسة مرة أخرى، وزيارة المقامات والانخراط في صلوات التقوى هك، يعد عملاً يعود على صاحبه بالحسنات. لكن الحجاج لا يقومون غالباً بمثل هذه الرحلة الطويلة والمضنية. إذ يكفي أن يزوروا واحداً أو أكثر من المعابد الكثيرة الممتدة على طول ضفتي النهر المقدس، ويرموا بالورود على سطح ماء لنهر، ويستحموا في الفيضان المطهر، ويحملوا ماءه إلى بيوتهم في علب صغيرة لاستخدامها في الطقوس الأخيرة لنوفاة وفي مناسبات أخرى.

ويعرف أقدس أنهار الهند - العايج - في مختلف أرجاء البلاد باسم «الأم غانجا Mother Ganga»، وتوضح قدسيته من خلال الأسطورة القائلة بأنه ينبع من تحت أقدام فيشو في السماء وينساقط إلى الأسفل على رأس شيغا، ويسيل من بين شعره، وتقع إحدى أقدس البقع على طول محراه في نبعه الذي يتفجر قوياً وصافياً من جبال هملايا. ويشكل ذلك المكان الموقع المشهور للحج، مركزها هاردوار (Hardwar)، ذو الأذراع الطويلة الهابطة نحو النهر، والجماهير المحتشدة للاستحمام في الماء الجليدي طلباً للتطهر. المكان الآخر الشبه به هو نقطة التقاء نهر جومنا مع الغانج. وهنا تقع الله أساد، المدينة التي تجتذب ملايين الحجاج القادمين إلى أسواقها الديبية أو ما يعرف بالميلاس (Melas). ومصبات نهر الغانج المتفرعة في شكل دلتا على خليج البنغال هي الأخرى مقدسة، وينطبق ذلك بشكل خاص على جزيرة سوغور «Saugor»، الواقعة ضمن الدلتا وهي موقع للاستحمام المقدس في بداية كل عام.

لكن بيناريس (Benares) هي المكان الذي يذهب إليه معظم الحجاج لغسل ذنوبهم عنهم وغالباً ما تتاب الحجاج موجة فرح عارمة عند دخولهم إلى



أراضي المدينة المقدسة حيث تلوح لهم أبراج معبدها من مسافة بعيدة فيحرون على الأرض ساجدين ، ويهيلون التراب على رؤوسهم علامة على خضوعهم الروحي ، ويتابعون مسيرهم بسرور إلى درج غاتس (Ghats) للاستحمام على طول النهر ويتطهرون بالغسل في المياه المنطقة المقدسة للأم عاجا. وعندما يبدؤون رحلة العودة إلى أوطانهم في نهاية الأمر يكونون على قناعة مثيرة للفرح والاطمئنان بأن جميع ذنوبهم السابقة قد تم التكفير عنها وأصبح المستقبل مضموناً. فإذا ما أصاب مرض قاتل أحد الحجاج وهو لا يزال ضمن الأراضي المقدسة تلك ، فإن كل شيء سيسير على ما يرام بالنسبة إليه لأن كل من يموت على ذلك التراب المقدس ، ولا سيما إذا ما غمرت قدماء في النهر المقدس وأحرق جسده على الدوحة المخصصة لذلك مترافقاً بالطقوس المعهدة ، فإنه سيذهب إلى حنة شيفا ذات المتعة اللانهائية. *

التنجيم:

منذ زمن غوبتا (Gupta) درج الناس على استقراء الأبراج واستخدموا التنجيم في الهند. ومع أنه سبق للهند الفيدية أن بدأت دراسة النجوم بطريقة دقيقة تستحق أن ندعوها بالاصطروبوما (علم الفلك) إلا أن الطرائق المفضلة لقراءة توقعات المستقبل تمثلت بتفسير الطالع والأحلام وقراءات مبية على حجم وشكل الوجه والأعضاء، ومن خلال خصائص معينة كعلامات لولادة وخطوط باطن الكف وأسفل الأقدام. (على سبيل المثال تم تفحص بوذا من قبل عرافين، كما تقول الأسطورة، بعد ولادته بفترة قصيرة وأحبرتهم العلامات الموحودة على جسده وخطوط أسفل قدميه - العلامات الاثنان والثلاثون للرجل المخارق (سوبرمان) - أنه كان مقدراً له أن يصبح عظيماً). ولكن التنجيم أصبح في عصر غوبتا وأرمئة العصر الوسيط ذا استعمال يومي، ربما لأنه يمكن الاعتماد عليه عند الحاجة دون تأخير، وغدا ممارسة دائمة في مختلف أنحاء الهند اليوم. إن كاهن الأسرة قد يكون منجم الأسرة الذي يقدم المساعدة في تحديد تواريخ لزيجات والرحلات، كما يسود الاعتقاد أيضاً بأنه من حسن طالع الاسم المعطى للطفل إذا ما كان الحرف الأول من اسمه مأخوذاً من النجوم التي



ولد الطفل في ظلها. وعندما تفتش الخطابات عن فتاة مناسبة للزواج من أحد الشباب، فإن المحطبة لن تتم حتى تكون أبراج الطرفين مناسبة. بل وحتى الهندوس المثقفين الذين لم يعودوا يؤمنون هم أنفسهم بمثل ذلك، فإنهم يستشيرون المنجمين مع ذلك قبل القيام بخطوات عائلية مهمة كي يكون جميع المشاركين مرتاحي الضمير حول ما قد يحدث.

حماية البقر:

الباحثون الذين قدروا أهمية فكرة التمسك فشلوا أحياناً في تقدير ملمح مهم آخر في الحياة الدينية الهندوسية - وهو تعظيم البقرة ربما كان هناك ميل أقل للتفاصي عن هذا الملمح المميز في الممارسة الدينية الهندوسية منذ ظهور كتاب كثرين مايو (K. Mayo). المعنون «الأم الهند» الذي جعل من هذه المسألة موضع جدال حاد انتشر عبر قارات ثلاث تقول الأنسة مايو إن الهندوس يضعون البقرة في مثل هذا الموضع من التكريم، بحيث يدعونها تتجول في وحدة لا ينفصها شيء، تعاني وتجويع على طول طرق الهند القاحلة! كانت هناك ردة فعل فورية وساخطة من جانب الهند، ولس هناك من داعية أقل أهمية من مهاتما غاندي الذي تولى حملة دفاع عن مبدأ «حماية البقر»، كما أحب أن يسميه معتبراً إياه «الحقيقة المركزية للهندوسية، المعتقد الواحد المشترك الملموس عند جميع الهندوس»، ويرر ذلك قائلاً:

«حماية البقرة بالنسبة لي من أكثر الظواهر الرائعة في التطور الإنساني، إنها تأخذ الإنسان إلى ما بعد وراء حدود نوعه. البقرة بالنسبة لي تعني محمل عالم غير الإنسان. يمنح الإنسان ميزة إدراك تماهيه مع كل ما هو حي مر خلال ابقرة... إنها الأم لملايين الهنود. البقرة هي قصيدة شعر حزينة. وحماية البقرة تعني حماية كامل مخلوقات الله العجمي».

إن صدق المشاعر هنا هو خارج نطاق التشكيك. وبالتأكيد هناك الكثير مما يقال بخصوص الرمزية، ولا يخلو قول الهندوس من قضية عندما يذكرون أن تعظيم البقرة هو أعلى مرتبة، من ناحية معنوية أخلاقية، من تلك التي للنسر



أو الأسد. لكن موقف الهندوس يبدو أقل تحفظاً مما تشير إليه كلمات غاندي المقتبسة للتو. كانت الهند القديمة قد وصلت مرحلة عبادة البقر. ويكلمت منير - وليامس، الذي كتب ما يجري الاستشهاد به كثيراً على أنه ملخص كلاسيكي لعادة الهندوس للقر:

«البقرة هي الأكثر قداسة من بين جميع الحيوانات. فكل جزء من جسدها مسكون بإله أو آخر. كل شعرة من شعر جسمها محرمة وكل فضلاتها مقدسة. إذ لا يحوز رمي أي جزء منه لأنه غير طاهر، بل العكس هو الصحيح. فالماء الذي تطرحه يجب حفظه باعتباره أفضل من أي ماء مقدس - فهو سائل يقتل الخطيئة ويظهر كل شيء يلმسه في حين لا شيء يظهر مثل روث البقر وأية بقعة تتنازل البقرة وتُشرّفها بما تخرجه من غوطها تصبح منذ تلك اللحظة وإلى الأبد أرضاً مقدسة، وأكثر الأمكنة قداسة تصبح إذا ما طليت بهذا الروث نظيفة فوراً وتتحلص من النجاسة، بينما الرماد لتأجم عن حرق هذا الجوهر المقدس هو ذو طبيعة مقدسة بحيث لا يكفي تنظيف كل الأشياء المادية، مهما كانت متسخة من سابق، بل ويكفي أن يذّر على رأس رحل مرتكب للمعاصي حتى يتحول إلى قديس».

وجرى نقل رمزية البقرة بدرجة معينة إلى الثور، وتحرير الشيران المكرسة لشيئا بحيث تستطيع التجوال عبر الطرقات يعتبر عملاً ذا فضيلة كبيرة، وعندما يتم ذلك باسم شخص توفي حديثاً، فإنه ذو منفعة عظيمة له في حياته الآخرة

كان قتل الأبقار في أزمنة ماضية يستوجب عقوبة الإعدام، ولا يزال الناس يُشدون لهذا السبب. لقد كان ذلك مصدراً أساسياً للتزاع بين المسلمين والهندوس حيث يقوم المسلمون بالتضحية بها يوم الأضحى، وهي المخلوق العطيف الذي يمضي حياته وهو يمنع الآخرين غذاءهم. ومنذ تقسيم الهند إلى دولتين إسلامية وهندوسية، أدمت المناطق الهندوسية على قمع هذه الممارسة

في مواسم معينة من السنة، تتلقى الأبقار في أجزاء عديدة من الهند التكریم الممنوح للآلهة. فتطوق رقابها بالقلائد، ويصب الزيت على مقدم رؤوسها والماء على أقدامها، في حين تغرورق عيون الحضور بدموع التعاطف والامتنان

ويستخدم روث الأبقار اليوم بطرق عديدة في معظم قرى الهند الهندوسية: إنه يستخدم كوقود، وعنصر معقم يذوب في الماء المستعمل في غسل الأرضيات وعتبات الأبواب والحدران، وكأحد مكونات الطينة التي تطين بها الجدران، وكدواء. وفي بعض المناطق الريفية، يقوم الرجل الذي هو على فراش الموت بالقبض على ذيل بقرة مربوطة إلى جانب سريره من أجل صمان انتقاله سالماً من هذه الحياة إلى الحياة الأخرى، وإذا لم يكن بالإمكان إدخال البقرة إلى المنزل فإنه يمسك حبلاً مربوطة إلى ذيل بقرة خارج الغرفة

يقول أحد المراقسن، الذين أمضوا سنة وهم مقيمون في قرية شمالية نائية، بإنصاف واضح:

«التهمة التي تقول إن الهند قاسية وغير عاشة بالقطعان عن عمد هي تهمة غير مؤكدة بأي شيء مما رأيته في قرنتي. وكقاعدة، فإن القرويين يوفرون للقطعان من الماشية، إما بسبب اهتمامات ذاتية أو لأية أسباب عليها أخرى، أفضل العناية القادرين عليها. وإذا أمضت هذه القطعان أيامها نصف جائعة، فإن أصحابها يفعلون الشيء ذاته».

قداسة البراهمة:

القداسة باعتبارها عنصراً كامناً في الشخصية الإنسانية قد فتشت الهند في الماضي ولا تزال ومع أنه قد يتم الاعتراف برجال من طبقات أخرى على أنهم مقدسون (مثل غاندي واللقب الممنوح له). إلا أن البراهمة تمتعوا بعصمة تفوقوا بها على كل الآخرين. وقد جعلت «تشريعات مانو» هذا الأمر واضحاً منذ زمن بعيد. فقد وضعت البرهمي في موضوع «سيد هذه الخليقة»، الذي تعد ولادته «تقمصاً أبدياً للتشريع المقدس» سواء أكان كاهناً أم معلماً (غورو Guru) أم في أي مهنة أخرى، فإن لبرهمي هو «الاسم على الأرض» و«كل ما هو موجود في هذه الدنيا هو منك»؛ فهو يستحق ذلك على أساس امتياز أصله:

«البرهمي هو ألوهة عظيمة سواء أكان متعباً أم جاهلاً، تماماً كما أن النار ألوهة عظيمة، النار الساطعة لا تلوث حتى في أماكن الدون، وعندما تقدم مع قرايين الزيدة



وقت التضحية، فإن قوتها تزداد عظمة وسعة. وهكذا، ومع أن البراهمة يوظفون أنفسهم في كل أشكال المهن الوضيعة، إلا أنه من الواجب تكريمهم سثنى أنواع التكريم؛ لأن كل واحد منهم هو كينونة ألوهية فائقة العظمة.

أما اليوم، فليس بالإمكان المحافظة على هذه الصفة الغامضة لشخصه إلا بصعوبة بالغة، ومع ذلك فهي لا تزال محفوظة، وبعض النظر عن الأسلوب الذي يتبعه في حياته، فإن قتله أو إساءة معاملته هو دائماً خطيئة فاحشة. ومع ذلك، فمن الخطأ الاستنتاج بأن كل برهمي هو شخص معطم. فمن ناحية نظرية هو فعلاً سيد عظيم بين الرجال، مهما كانت مهنته، لكن من الممكن اعتسار شخص الملت شبيهاً مقدساً والنظر إليه في الوقت نفسه باحتقار لروحه أو الاستهزاء بأفعاله. واليوم، عندما نجد البراهمة منغمسين في كل أشكال المهن، ربما كان من الطبيعي أن يتعرضوا للاستهزاء في بعض الحالات، كما كان الحال مع الرهان في أوروبا العصور الوسطى، بسبب من بعض الخصال الدنيئة. لكن حتى أولئك الذين يصحكون من برهمي قد يتمنون لو كانوا هم أنفسهم مكانه ويأملون أن يصبحوا بعد الموت براهمة في الحياة الآخرة.

من بين البراهمة الأكثر تكريماً في الهند أولئك الذين هم معلمون (مرشدون روجيون) ووظيفتهم هي تعليم الهندوس مبادئ ديانتهم المتركزة بخاصة على حياة البيت و لطقوس المنزلية. وغالباً ما يحتفظ بمعلم منهم بقيم بشكل دائم في البيوت في صورة مؤدب ورجل دين. لكنه في معظم الأوقات يخدم عدة أسر في وقت واحد متقلاً من منزل إلى آخر. وهو في العادة من أصحاب العقول الرفيعة، وشخص أمين وقوة دافعة باتجاه الخير، وتتلخص مهنته بتدريب الأولاد في علوم الدين، وواجبات طبقتهم، وتهيتهم للانتقال إلى مرحلة الرجولة (في حالة الطبقات العليا الثلاث). قد يوجد بين المعلمين من ليسوا براهمة، وهؤلاء يكونون عادة مرجعيات دينية من خلال تحصيلهم الشخصي

علينا ألا ننسى هنا «الرجال المقدسين». وهم الساذوس (Sadhus) والسانييس (Sannyasis)، واليوغيون (Yogis) الذين هم من علامات الهند



ال مميزة . وهناك بعض الاختلافات البسيطة التي تفرق بينهم . اليوغيون ، كما يوحي اسمهم ، وهم الذين يأملون أن ممارستهم لليوغا ستمنحهم ذات يوم بصيرة ومكانة السانياسيين وتم الساذوسيين . السانياسيون هم اليوم الأتباع الملطخون بالرماد لشيفا ويقلدون سلوكه النسكي طمعاً في الوصول إلى مكانة الساذوسيين . إن مصطلح ساذو ينطبق على أي شخص ذي قداسة عظيمة ، لكن بشكل خاص على من وصل إلى هدفه بالاتحاد الروحاني مع من يعتبره الحقيقة النهائية ، واستمتع ، بهذا الشكل ، بأكثر من تجربة من نوع السمادي (Samadhi) أو الوجد الصوفي ، وهو الآن «مقدس» بجدارة . الأكثرية تعيش بلباس كامل بين إخوانهم ويمارسون تأثيراً عظيماً عليهم ؛ والأقلية يخرجون ، في حمأة جهد مركز ، بنصف لباس أو عراة ، ملطخين بالرماد ، أو مجمدين في صمت لا ينكسر ، بعضهم نصف مجنون أو حتى مجانين تماماً . وتشبه الأماكن المقدسة في الهند حجر المغناطيس بالنسبة لأولئك الأكثر تطرفاً منهم ، حيث تراهم بالملئات يشقون طريقهم عراة وسط الاحتفالات الطقسية ، وبعد مرورهم يندفع الناس لرفع الترات الذي تقدس بآثار أقدامهم ، لكي يدهنوا به أنفسهم أو يحملونه معهم إلى أماكن إقامتهم .

العرب على معرفة بصور الرجال الهندوس المقدسين الذين يعرضون ضبطهم لأنفسهم بالاصطجاج على أسرة من المسامير ، أو الجلوس بين النيران أو تعليق أنفسهم والرأس إلى أسفل في الدخان ، أو يحملون في قرص الشمس دون انحراف حتى يفقدوا أبصارهم ، أو يضعون سلاسل ثقيلة يلقونها على أرجلهم وأجسادهم ، وما إلى ذلك . ويمكنون في هذه الوضعيات أو مثقلين بهذه الأحمال لساعات وأيام وأسابيع أو سنوات مجتمعة . المراقب الغربي يصاب بالدهشة لمجرد التفكير بمثل هذه المعاناة التي يلحقها المرء نفسه ومثل هذا العسر والتحمل الغربيين . لكن سيكون من المبالغة أن نتوقع الإخلاص نفسه في كل هذه لحالات فالإنسان المقدس الأكثر تفلسفاً يتحمل تعذيب النفس في هداة وتوحد في مكان عزلته العجبية أو في العابة حيث يعمل على تحقيق كمال نفسه في سكون تكبيره الخاص يسما يتوق آخرون إلى حضور الكثرة ويعيشون على أعطيات الأتقاء . إن لذلك كنه منطقه الخاص ، والهدف هو السيطرة على الجسد من أجل تحرير الروح



6- قضايا ومشكلات المحاضر:

توحي قصة الهندوسية بالشكل الذي تمت فيه روايتها حتى الآن بأن شيئاً ما يجب قوله بوضوح إن أصالة وتنوع الفكر في هذه الثقافة المركبة لتحدى أي طرح ملخص لها وفي الحقيقة فإن كتاباً صحيحاً لا يستطيع الإحاطة بالتنوع المدهش للأراء والمدى الواسع للاختلافات، مما رافق تكشف الهندوسية عبر تاريخها، ذلك أن القليل من العقائد لهندوسية قد صمد طويلاً دون أن يلقى معارضة، لا نستني من ذلك ما يمكن تسميته بأساسيات الهندوسية ولست وجهات النظر الهرطقية للدحاينية وابوذية والسيحية إلا تعبيراً حزيناً عن معارضة رجال ذوي عقول أصيلة وحماسة للتغيير. ومن الأفضل لنا، فيما تبقى لنا من مساحة، النظر في هذه المسألة المهمة عن طريق إثارة ومناقشة بعض القضايا والمشكلات الخاصة بالهندوسية الحديثة، ولا سيما تلك التي قامت من أجل إحداث تغيير.

أ- ردة الفعل على ديانة الغرب وعلومه:

الهندوسية هي من أكثر الديانات تحراً وترمناً في آن معاً فتحررها يسع من الحرية الفكرية الممنوحة لمعتنقيها، حرية قد تدفع بهم حتى لإنكار إلهام الفيدا وقداسة البراهمة، أو الفهم المستقيم لنظام الطبقات، والبقاء مع ذلك هندوساً شرطاً ألا يخلوا كلياً عن الممارسة الأخلاقية المقبولة لدى هيئاتهم المحلية أو قانون الأحكام الاجتماعي الذي ترسوا عليه، وبخاصة التقييدات الغذائية، وقوانين الزواج، وتعظيم البقر؛ أي باختصار، شريعة السعي لإصلاح الهندوسية من الداخل وألا يكونوا متمردين بشكل كامل.

مع مرور القرون، تم السماح لعدد كبير من الفرق الهندوسية بتبني العوائد اريادية للديانات الهرطقية أو الأجنبية مع تعديل طفيف. كان البرهمة يتدمرون ويحتجون من آن لآخر، لكن لم يكن هناك اضطرابات مميّزة أزعجت السلم الديني ما لم تحدث قطيعة كاملة لإحدى الفرق مع تشريع الطبقات أو حدوث أكل للحوم البقر في بعض المناسبات بتأثير من المسلمين.

برز نمط جديد من الليبرالية إبان القرن التاسع عشر، وكان ذلك نتيجة مباشرة للانطباعات المحبة التي خلفتها تعاليم البعثات التبشيرية المسيحية، وللتعليم في التاريخ والعلوم الغربية في المدارس التي رعاها الأوروبيون. وعندما أخذت هذه الحركة الليبرالية طريقها، نعتها حركات أخرى، بعضها كان رجعياً، وبعضها راديكالياً، وأخرى منسامة ويمكن وصفها بإيحار تحت العنوين الأربعة التالية:

1- الراهمو ساماج (The Brahmo Samaj): أو الحركة الليبرالية للتقارب مع الغرب، تعتبر ابراهمو ساماج حركة مهمة ضمن الهندوسية العصرية ليس بسبب عدد أعضائها بقدر ما هو بسبب تأثيرها. وقد تأسست في كالكا عام 1828 على يدي رام موهان روي، الرهمني صاحب العقل الفذ الذي احتوى إرثه الديني على مؤثرات فيشنوية وشيفانية، انسلح عنها جزئياً بتأثير من التعليم الذي يسر له سبل الاتصال بالبوذية والزرادشتية والمسيحية والإسلام لقد وجد في كل الأديان التي اطلع عليها نواة روحانية مشتركة، ولذلك أقدم على تنظيم جمعية دينية مكرسة لجوهر التي بدا له مركزياً في جميع الأديان ونمت عقيدته وتطورت من الاعتقاد بأن الحقيقة التي تقوم عليها جميع الأديان هي وحدانية الله وشخصيته وروحانيته، «الكيونة الحالدة والممنوعة التي لا تخضع للبحث، مؤلمة الكون وحافظته». وطبقاً لذلك، فقد أنكر كل أشكال الإلحاد وعبادة الأوثان ودعا إلى تطهير الاحتفالات الهندوسية من هذه العناصر ورحب بأية شهادة على وحدانية الله وشخصيته، وشكلت مبادئ عيسى المسيح من وجهة نظره «الدليل إلى السلام والسعادة». وفي سعيه لصيغة دين عالمي، تخلص عن العديد من معتقدات الهندوسية العامة، مثل عقيدة تدسخ الأرواح ونظرية أنه مقدر للنفس الذوبان بالنتيجة في النفس الكونية

منذ البداية، لم يسمح بالصور ولا قرابين الحيوانات في الطقوس الدينية للبراهمو ساماج وجرت العبادة (لأول مرة من قبل الهندوس) بشكل جماعي، كما في البروتستانتية الأوروبية مع ترانيم ومواعظ وقراءات في الكتب المقدسة. وجرى الحضر على إصلاحات اجتماعية مثل إلغاء عادة إحراق الزوجة حية مع



زوجها المتوفى (وهي عدة ساهم رام موهان روي في منعها بقدر ليس بقليل) وتحريم زواج الأطفال وتعدد الزوجات، لكن لم يتم السعي إلى تطبيقها بنشاط فالتحريض وليس الفعل كان الهدف. وسب هذا الاعتدال يكمن في جزء منه في حقيقة أن رام موهان بقي وفياً لتقييدات طقته الخاصة ولم يتوقف عن ارتداء القيطان⁽¹⁾ المقدس للبراهمة. كما لم يرغب في قطع الصلة مع إخوانه من الهندوس. لذلك، كان موهوباً في كسب ارمستقراطيين وصممهم إلى حركته، وأصبح جد الشاعر البنغالي الشهير، ريند رات طاغور، ثم والده فيما بعد قدة لحركة براهمو ساماج.

انقسمت حركة براهمو ساماج إلى قسمين سنة 1860م، عندما أقدم كيشاب تشاندرا سين Keshab Chandra sen، صاحب العقل الاجتماعي الذي نزع عرع في مدرسة إنكليزية وتعلم حب شخصية المسيح باعتباره مصلحاً اجتماعياً، إلهياً، على مهاجمة نظام الطبقات جذراً وفرعاً وتعهد بكسح راديكالي للمقيدات الطبقية، بما فيها تلك التي وضعت على الزواج بين الطبقات. وأعقب ذلك محاولة إحراء مقاربة بين الراديكاليين والمتزمتين أو المحافظين. وسار أتباع كيشاب على نهجه في تنظيم جمعية جديدة سميت براهمو ساماجا الهند، لتمييزها عن البراهمو ساماج الأدي (أي لأصلي)، وهو الاسم الذي أطلق عليه الجمعية القديمة.

غير أن معظم أتباعه تخلوا عنه فيما بعد ليؤلفوا جمعية البراهمو ساماج الساذاران (أي العامة). وأعاد كيشاب تسمية جمعيته المضمحلة، «نافا بيدانا ساماج» أو كنيسة الفتوى الجديدة، وأصبح، خلال السنوات القليلة التي بقيت له من حياته، يشعر أكثر فأكثر أنه يكمل عمل المسيح على الأرض. وبعد وفاته، عمد أتباعه إلى تكريس هذا الطور المدهش من فكره قدر المستطاع. ونجد اليوم أن الأدي براهمو ساماج والنافا بيدانا ساح أقل تأثيراً من الساذاران براهمو ساج، إلا أن الثلاثة يواصلون تمثيلهم لديانه عالمية تقوم على أبوة الله وأخوة البشر.

(1) حبل أو نوع من المرس الغليظ يربط على الحصر.



2 الأرياساماج (Arya Samaj) أو حركة «العودة إلى الفيدا». وهذا نجد محاولة وجهداً لإنشاء ديانة عالمية كان لها بعض النجاحات في الهند عام 1875م على يد سوامي داباناند، البرهمني الذي كانت له تجربته الدينية المهمة المتمثلة في ثورته إيان شبابه على عبادة شيفا، ثم مروره، كناسك، في فترة من الإيمان بوحدة الكون الأويانيشادية وانتقاله بعد ذلك إلى فترة إيمان بالثنوية العائدة إلى الفلسفة السامخانية، ووصل أخيراً إلى قناعة واعتقاد بأن ديانة الفيدا هي الأقدم والأبقى من بين كل الديانات الأخرى، إذ وحدها لم تتأثر بالشعوذات ولا بعبادة الأصنام أو التصورات الخاطئة كتلك التي لعقيدة الأفانار، وخالية من الخصائص البغيضة للنظام الطبقي لاجتماعي والفيدا التي كان يعلمها هي تنزيل مباشر من إله واحد، ولا تُعلم، إذا ما فهمت بكل مناسب، لا الشرك ولا الإلحاد، وهي لا تقدم لمفتاح الصحيح للماضي فحسب، بل تستبقي جميع التطورات المستقبلية للفكر. كما أنها تنبأت بكل الاكتشافات الحديثة العهد للعلم، بما في ذلك المحركات البخارية، والسكك الحديدية، والحافلات، والخطوط البحرية، والإتارة الكهربائية السائدة اليوم! وفيها نعثر أيضاً على المبادئ الأساسية لعلوم مثل الفيزياء والكيمياء. لذلك، فالفيدا هي بمثابة خارطة أو مخطط للطبيعة؛ حيث هناك مطابقة دقيقة بينها وبين بنية العالم.

يوجد اليوم فرعان من لأرياساماج. الأول هو الليبرالي، والآخر هو المحافظ. وكلاهما منخرطان في أعمال التعليم وأفضل الخير عبر كامل شمال الهند، ويدرس العلم الحديث في مدارسهما «اعتماد على الفيدا». ويقدر عدد أتبعهما بحوالي نصف مليون⁽¹⁾.

3- حركة راماكريشنا Rama Krishna إن القبول المنفتح لجوهر التقليد الديني الغربي وإدخاله في تعاليم الهندوسية يمكن رؤيته بكل وضوح في حياة

(1) هناك حركة غير مصنفة حالياً تدعى «نيو صوفيا» ومقرها الهند منذ عام 1878، مع أنها تأسست في نيويورك أصلاً، وهدفها إقامة لإخوة حقبية بين جميع الشعوب - وهو من أهداف الحكمة القديمة الورد في افيدانت.



وآراء القديس الهندوسي البارز من القرن التاسع عشر، المسمى راما كريشن⁽¹⁾. ولد كبرهمي في البنغال واتبع تقليد العائلة هي العمل كواحد من كهنة معبد كالي قرب كالكوتا. ونظراً لأن قيامه بوظائفه الكهوتية لم يشبع حاجاته الروحانية، فقد كان يتوق إلى اختبار مباشر مع الألوهة ففكر على صورة كالي، الأم الإلهية. ويتركز نظره على صورتها اختبر الغيبوبة (ساماذي) ليس لمرة واحدة، وإنما مرات عدة، في كل مرة تزداد حدةً ووضوحاً، وصارت تتراءى له وهي تتحرك وتتقدم نحوه. وفهم من البداية أن ذلك ليس سوى أحد طرق معرفة الله. وانطلق ليجرب كل الطرق الأخرى وخلال اثنتي عشرة سنة من الزمن مارس التأمل مثل يوجي، وصلّى مثل بهاكتي، ومارس الجاينية والبوذية والسيخية، واختبر حقيقة كلتا حالتَي براهمان بدون الصفات (أي الإله اللا شخصي) ومع الصفات (أي الإله الشخصي) وصلّى وهو يرتدي لباس المسلمين، حتى عرف الإله بصورة «الله» لم تحول إلى المسيحية ووجد الله في المسيح. كما أصبح الإله حقيقة أمامه من خلال راما وكريشنا وسيتا ومحمد. فجمع الديانات، بالنسبة له، هي طريق مختلفة للوصول إلى الله، وجميع المخلوقات هي لله بصور مختلفة. وأقام صداقات مع أفراد من البراهمو سماج؛ واتخذ كيشاب شانندرا سين منه صديقاً خاصاً وقد خاطب الأخير مرة قائلاً:

«كل شيء في العقل، العبودية والحرية في العقل يمكن أن تصبغ العقل باللون الذي ترغب فيه. إنه مثل قطعة قماش بيضاء نظيفة؛ فإذا ما غمستها في الأحمر تصبح حمراء، وفي الأزرق تصبح زرقاء، وفي الأخضر تصبح خضراء؛ أو أي لون آخر. ألا ترى أنه إذا ما درسه لإنكليزية، فإن الكلمات لإنكليزية سنأتي إليك بسهولة ويسر؟ وإذا ما درس باندي السنسكريتية، فإنه سيتمكن من اقتباس آيات من الكتب المقدسة، وإذا ما تركت عقلك في صحة مع الشر، فإن تمكبرك، وأفكارك، وكلماتك، ستصطبغ بالشر؛ لكن إذا ما بقيت في صحة، لهاكنا، فإن تفكيرك، وأفكارك وكلماتك ستصبح تلك التي للإله. العقل هو كل شيء».

(1) هذا هو لقبه، واسمه الأصلي جادا دار تشانيرجي [Gadadkar Chatterji].



وفي المقطع التالي شيء من ذكرياته الموحية:

«في يوم من الأيام ذهبت إلى حديقة حيوان في كالكوفا، كنت أرغب في رؤية الأسد، ولكن ما إن وقفت أمامه حتى فقدت كل إحساس لي وعبت عن الوعي في حالة من الذهول (الساماذي) ورغب الدين كانوا يرفقتني أن يأخذوني لرؤية حيوانات أخرى، لكنني أجتهد: لقد رأيت كل شيء عندما رأيت ملك الوحوش. خذوني إلى البيت. قد أثارت قوة الأسد في الوعي بقدرة الله، وقامت برفعي إلى ما فوق عالم الظواهر. وفي يوم آخر، ذهبت إلى ساحة الاستعراضات لمشاهدة طيران أحد البالونات. فجأة وقعت عيني على ولد إنكليزي باع يتكئ على شجرة وقد دفعني مجرد منظر جسمه إلى تصور صورة كريشنا وغبت عن الوعي في حالة من الذهول (الساماذي). وفي مرة أخرى، رأيت امرأة ترتدي عباءة زرقاء تحت شجرة. قد كانت مومساً. وما إن نظرت إليها حتى تراءى أمامي على الفور خيال سينا المثالية!.. ومكثت فترة طويلة بلا حراك، فقد كنت أعبد جميع لنساء باعتبارهن يمثلن الأم الإلهية».

وفي الحكاية الرمزية التالية تعبير نمطي عن شمولية تعاليمه فيما يتعلق بجوانب متنوعة من جوانب الله.

«يحكى أن رجلاً كان يعبد شيفا، لكنه كان يفض كل الآلهة الآخرين. وفي أحد الأيام، ظهر له شيفا وقال له. لن أكون مسروراً منك ما دمت تبغض الآلهة الآخرين؟ كان رجلاً عنيداً لا يلين. وظهر له شيفا مرة ثانية بعد بضعة أيام وقال له لن أكون مسروراً منك أبداً ما دمت تبغض. وبقي الرجل صامناً وبعد عدة أيام ظهر له شيفا مرة أخرى، وظهر له هذه المرة في صورة هاري - هار، أي كان جنباً منه في صورة شيفا، والجانب الثاني في صورة فيشنو. كان الرجل نصف مسرور ونصف حزين. فقدم بوضع ما كان يريد أن يهبه على الجانب الذي يمثل شيفا ولم يضع شيئاً على الجانب الذي يمثل فيشنو. فقال شيفا: إن تكبرك لا يلين. وما أردته أنا من الظهور بجانبين اثنين، كان محاولة لإقناعك بأن جميع الآلهة والإلهات إما هم جوانب متعددة لبراهما مطلق واحد».

وخلال لسنوات الست الأخيرة من حياته، تجمع حوله مجموعة من لتلاميذ المنظمين بقيادة تميذ في لحقوق، أصبح خليفته فيما بعد، اسمه سوامي فيفيكانديدا، وأسس هذا الأخير، وهو المتحدث الالامع والمجادل لصالح البعداء، أسس بعد وفاة راما كريشنا، حركة راما كريشنا وعمل على نشرها في مختلف أرجاء العالم كما كان الناطق باسم الهندوسية في برلمان الأديان في شيكاغو عام 1893، حيث ترك انطباعاً قوياً هز مشاعر الهند كما كان أداة في تأسيس جمعيات للفيديانتا في نيويورك وفي مدن أميركية أخرى، وكذلك، أسس مراكز كريشنا راما في أوروبا، وعلى ضفاف الغانج وفي جبال الهيمالايا. وإحدى النتائج المميزة لنجاحه في تفسير الهندوسية للعالم كانت إحياء الاهتمام بالفيديانتا في الهند نفسها، وهو اهتمام لا يزال مستمراً إلى يومنا هذا

4- العلمانية أي القبول بالعلم والتكنولوجيا ورفض الأديان كلها، مع أن معظم الهندوس يتجهون «بروحانية الهد»، إلا أنه وجد انحراف معلن إبان القرن التاسع عشر باتجاه المادية والعلمانية وقد أحدث ذلك قلقاً عظيماً بين أهل التقاليد في الهند وفي ظل التأثيرات الواضحة للتيارات الفكرية العصرية، يُظهر بعض المفكرين اهتماماً أقل وأقل بالدين المنظم إنهم ينظرون إليه ببرود باعتباره جملة من الشعوذة المسببة حول نظرة إلى الحياة والعالم أصبحت عتيقة، وهم يدينون لهجتها التشاؤمية، وموقفها المنكر للعالم، وينظرونهم المستعدة عن الدين ورجال الدين وحكمهم الأشد انتقاداً من أي وقت مضى، توقف الآلاف عن الاعتقاد بالدارم الهندوسية واحتفالاتها. ومع ذلك، نجد في حالات كثيرة، أن الموقف الإيماني قد توصل حتى مع التخلي عن الاعتقاد بالدين، وذلك لأسباب عائلية واجتماعية. وفي فترة متأخرة، ساهمت الألسنة العربية، والتطرف الإيديولوجي كالماركسية، في تزايد عملية الانحلال الديني، وجرى التعبير في بعض الدوائر، ولاسيما حيث تغلغلت الشيوعية، عن مواقف جديدة تتضمن إلحاداً عذائياً ومهما كان المرء مستعداً للاستماع، إلا أنه سيصاب بالذهول بمعرفة أن الشباب الهندوس قد كتبوا للنشر: «من بين جميع الشعوب فيا لعالم، فإننا نحن الهنود من يحتاجون للمادية أكثر فأكثر. لقد أتخمننا بالدين».

ب- الإصلاحات الاجتماعية:

لم تكن هناك تغييرات في النظرة الفكرية فحسب، بل شهد القرن التاسع عشر دعوة شرسة لإحداث تعبيرات اجتماعية أيضاً ذات تأثيرات بعيدة المدى، وهو ما أشارت إليه دراسانا الموجزة للبراهمو ساماج، وكان الأمر صحيحاً حاصبة فيما يتعلق بالتغيرات المقترحة في تشريعات الطبقات والزواج، والنظم التي شكلت منذ بداياتها مصادر أساسية لصعوبات دينية واجتماعية.

1- مشكلات الطبقات الاجتماعية: في الهند القديمة كان جمود وتزمت نظام الطبقات منياً على فكرة ثبات البنية الاقتصادية للمجتمع، والتي كانت بسيطة نسبياً، ولكن الواقع قد أثبت أن النظام الاجتماعي لا يبقى بسيطاً بل يتغير ويتعقد. وتبعاً لذلك، راح نظام الطبقات للأرمنة القديمة يتحطم بالنتيجة، ليحل محله ويتفوق عليه عملياً نظام انطبقت الوظيفية المتعددة. وكما تجربنا إحدى المراجعيات:

«هناك طبقة مستقلة، أو مجموعة طبقات لكل واحدة من المهن التي أُنِعت في الأزمنة الأقدم عهداً قبل دخول عصر الآلات وكانت الطبقة تضم عدداً من المجموعات العادية العاملة في هذا الاختصاص.. من الحرفيين مثل.. العاملين في صناعة العنار، والصاعه، والحدادين، والنحاسين، والخيطين، والصاعين وغيرهم كما كانت تتألف من حدم القرى، كالرعاة، ولحلاقين، والغسالين، والحراس، والقشاشين؛ ومن مهن أخرى عديدة مثل.. الحجارة، وصيادي الأسماك، ومربي الأغنام، والموسيقيين والممثلين، والعاملين في مناجم الملح والحفارين، وحصادي الأرز، والصيداين وغيرهم»

وكما يمكن لنا أن نخيل، فقد أحدث التصنيع، بالقدر الذي تم إدخاله فيه، تنوعات إضافة في البنية الطبقة، وإلى جانب هذه الطبقات الوظيفية وحدت طمات عرقية (مجموعات قبلية دخلت تحت جناح الهندوسية)، وطبقات طائفة (متأصلة في طوائف رفضت، من سخرية القدر، نظام الطبقات وانسحبت منه فقط لتصبح هي نفسها طفة أخرى، وطبقات تشكلت نتيجة الغزو أو الهجرة أو العبور

الطبقات الأدنى مرتبة انقسمت إلى قسمين: «نظيفة» و«غير نظيفة». ومن الممكن تصنيف النظيفة عموماً تحت الاسم القديم شودرا (Shudra)، وهؤلاء لا يقومون بمهن وضيعة، وهم من الأرثوذكس إلى حد ما في ممارستهم الدينية والاجتماعية، وقد درون على التعامل، وفي بعض المناسبات على لأقل، مع براهنة من أصحاب السمعة والشهرة وتشغيلهم كهنة لهم، المجموعة «غير النظيفة» تتشكك عموماً من الدين يخرطون في أعمال وضيعة، إذ يمكن لأحدهم أن يتعمس في أعمال لها علاقة بالأحساد الميتة، إسمائية كانت أم حيوانية، أو يترتب عليها كس الأوساخ في الشوارع ومحلقاتها، وتضم الطبقات «غير النظيفة» قاطعي الجلود وصانعي الأحذية والكناسين والفشاشين وصانعي كراسي الخيزران والحمالين أو العمال اليوميين غير المهرة

لقد مضى زمن طويل على اعتبار أفراد الطبقات غير النظيفة والوضيعة أفراداً «منبوذين» أو «لا يمكن لمسهم» من قبل الطبقات العليا⁽¹⁾ من ناحية تقنية، هناك أكثر من خمسين مليوناً من هؤلاء في الهند اليوم في الماضي، كانت معاناتهم تثير الشفقة. وكان الذي «لا يلمس» مصنفًا، مثل الشاندا لا العائد لتشريعات مانو، مع خنزير القرى والكلاب الشاردة، وكان عرصة للاحتقار والمهانة من قبل الجميع؛ فلم تكن لمسته تلوث الشخص من الطبقات العليا فحسب، بل إن ظله كان يفعل ذلك أيضاً. وكان على المنوذ في بعض أنحاء الهند أن يعلن عن وجوده بصوت عال وهو يسير في الطريق من أجل أن يقوم أولئك الذين قد يتلوون بحضوره بالابتعاد عن خط سيره، بل إن مروره في طرق عامة معينة أو أسواق خاصة كان محرماً عليه، كما لم يكن يسمح له بالاقتراب سوى لمسافة محددة من المعابد الخاصة بالكبار. وكذلك لم يكن مسموحاً له الاستسقاء من الأنار العامة، بل كن عليه الذهاب إلى تلك التي تحصى طبقته فقط، وإذا ما دسا منه براهمي، فعليه إخلاء الطريق والابتعاد جاباً. فإذا صادف واقترب من برهمي

(1) من ناحية تقنية، المبدودون هم أفراد بلا طقة ولم يكونوا مسلمين في الماضي لكن أصبحوا كذلك مع مرور الوقت وتوجد اليوم أكثر من عشر من هذه الطقات



كثيراً، قام الأخير بالاستحمام وتحديد الحبل المقدس، ومارس أشياء تظهيرية أخرى. وفي بعض الأماكن لا يستطيع المنبؤ تناول المشتريات من يد الناجر، بل ينتظر حتى يضعها الناجر على الأرض وبصرف، أو يقذفها إليه وكان الأمر في يد الطبقات العليا التي كان ستعمل على إنزال مستوى الذين «لا يلمسون» إلى مثل هذا الدرك السحيق وتحويلهم إلى مخلوقات لن نحلم كثيراً بمحاولة تحسين أحوالها أمداً⁽¹⁾.

من السهل إذ ذر رؤية لماذا شهدت الهدوسية المحاولة تلو الأخرى، من قبل أشخاص اكتسبوا رؤية عميقة جديدة، للدورن على موضوع الذين «لا يلمسون» وعلى قيود أخرى مفروضة من قبل نظام الطبقات، أو حتى التخلص من نظام الطبقات كلياً. وكانت هذه المحاولات من صنفين أساسيين.

المحاولات الأقدم للتعامل مع تقييدات الطبقات قام بها مفكرون هراطقة دوي تابعة كبيرة. فكان المتحولون إلى هذه الفئة مدعويين للتخلي عن مراكزهم الطبقة، والانسلاخ عن العالم، والانضمام إلى الزمالة الدينية الجديدة، أخوة من الرهان تتمحي فيها التمايزات الطبقية. وتعتبر الجاينية واليهودية من الحركات التي قدمت أفضل الأمثلة على هذه المحاولات المتعامدة مع مسألة الطبقات، وهما تعبران عن ذلك بالقول: «نعال أنت واخرج من بينهم». ومع ذلك بقي الناس انعاديون الذين لم يدخلوا دائرة الرهبة يعيشون في ظل تنظيمات الطبقات القديمة، ولم يقتصر الأمر على عدم حدوث أي إصلاح حقيقي لنظام الطبقات، بل إن الناس العاديين وصلوا الزواج وتزويج بناتهم وفقاً لقوانين الطبقات القديمة، وأدى ذلك إلى ترسيخ الطبقات بدلاً من معاداتها، ما عدا بين أولئك الذين تخلوا عن العالم للعيش في الأديرة. وحدثت تأثيرات اجتماعية معلنة إضافية عندما كان يقوم زعيم ديني، بإلهام من وحي، بتشكيل فرقة جديدة يكون فيها جميع الأعضاء متساوون أمام الله بغض النظر عن انتمائهم الطبقي السابق،

(1) الطبقات العليا هي التي وضعت تشريع كرما لتبرير هنا الأمر من ناحية أخلاقية، فالسبؤ كن بعاني عقاباً على ذنوب رتكها في الماضي



وكنوا أحراراً في مشاركة الآخرين في الطعام والزيارة والزواج من بين أبناء
الفرقة الجديدة، ولكن، ونظراً لأن هؤلاء لم يكونوا قادرين على الزواج من
خارج الفرقة، إما بسبب عدم رغبتهم في ذلك أو لعدم تمكنهم من تحقيق ذلك،
فقد كانت الفرقة الجديدة تتحول مع مرور الوقت إلى طبقة أخرى قائمة بحد
ذاتها. وتقدم حركتا لينغايات بومباي وجنوب الهند من أتباع شيفا الذين يصل
عددهم إلى حوالي ثلاثة ملايين فرد، ويشتمات البنغال مثاليين رائعين على هذا
النموذج من الاحتجاج ضد الهيمنة البرهمنية على نظام الطبقات الاجتماعية⁽¹⁾
السمط الثاني من الهجوم على نظم الطبقات أخذ على عاتقه إجراء الإصلاح من
الداخل وهذا النمط هو حديث العهد نسبياً، ويتحرض عادة بالمثالية الاجتماعية
العالية المتأثرة مباشرة أو بشكل غير مباشر بالمسيحية ودراسات منظمات
اجتماعية غربية. ويمكن تلخيص اقتراح واحد ليبرالي قل به المهاتما غاندي:
«لندع المهر تكون وراثية (على نمط من مبدأ النقابة)، لكن لنندع النفيدات
الأخرى تحتفي. فمن الواجب إلغاء طبقة الموسوذين».

ومنذ وفاته، سادت عقيدة المهاتما غاندي في الهاية، وقامت الجمعية
التأسيسية للهند الهندوسية بإلغاء مبدأ «الذين لا يلمسون» منذ عام 1948 ومنعت
ممارسته «بأي شكل من الأشكال». لكن قد يمر وقت طويل لتحقيق ما هو
موجود في كتب القانون والتشريع، إذ أن التكامل عملية اجتماعية بطيئة، كما
تشهد على ذلك حالة الولايات المتحدة من حيث الموقف من الرنوج

ما هو قيد الإنجاز أن قادة الهند السياسيين يتصرفون بطريقة بناءة على
التحقيق العام لمبدأ أن النظام القديم هو في صور الفكك في ظل ظروف التصنيع
والمكنة للمجتمع إن الانغلاق القديم للطبقات هو في طور الانهيار والسقوط.
فالاختلاط الذي لا بد منه للناس من طبقت المجتمع العليا والدنيا في الفطارات
ومحطات السكك الحديدية أوجدت عرفاً حديثاً يقضي بأن رجلاً من طبقة
اجتماعية علياً قد يتساهل في تطبيق القواعد القديمة عندما يكون مسافراً، شريطة

(1) الوصف لوارد ما يطنق على بدايات الحركة الدينية ولبس على كامل تاريخها.

أن يكون مدققاً بلا تهاون عدم يكون في قريته. قد يجلس أثناء السفر إلى جانب أشخاص كان قريهم منه سيدنسسه وهو في موطنه، وليس عليه وهو في الفنادق الكبيرة أن يكون متشدداً كما كان في الماضي حول الطعام والشراب المقدم إليه، لأنه لا يستطيع أن يأمر بتحضير كل صحن بأيدٍ نظيفة طقوسياً

أما في المناطق الريفية من الهند فقد تم إيجاد حلول عملية لمشكلات من هذا النوع، وذلك عن طريق إحالتها إلى مجلس حكم محلي - البانشايات (panchayat) - ويحري الخضوع للحكم الصادر عنه، وتشجع الحكومة المركزية ذلك باعتباره شكلاً من أشكال ديمقراطية القرية

في غضون ذلك، يجري حضن جماهير الشعب في المدن المكتظة ليخرجوا من الأزدديد التي حرت فيها حيائهم لأجيال عديدة إن التغيير يسير، حتى في حياة القرية، متبعاً، ولو أنه غير معلى كفاية، خطى النجارة العصرية وحركة التصنيع المتزايدة في البلاد. والحرف اليدوية للقرى من عمر قرن من الزمان لا تحد من يتاعها لأن المطاحن والمناجم والمعامل تقوم بطردها عن ميدان العمل. ونلاحظ أن الناس يهحرون مههم التقليدية مقابل مهن جديدة أكثر ربحاً. والطبقة التي يتمي إليها الشخص اليوم لا توحى بالتأكد بمهته أو وظيفته. وهكذا، فقد دخل التغيير في صلب نظام الطبقات نفسه.

2- زواج الأطفال والترمّل: وجد زواج الأطفال في الهند لقرون عديدة، ويحري تنعه عادة إلى تشريع للأسرة يعود إلى القرن الخامس ق.م، والذي يقضي بزواج جميع السات قبل سن البلوغ. قد يكون هذا التشريع الذي طسق بشكل تام حتى ثمانمائة أو تسعمائة سنة خلت تقريباً نابعاً من الرغبة في استباق قيام ارتباطات عاطفية روماسية بين الشبان من مختلف الطبقات. إلا أنه وجدت عوامل أخرى لهذه الحالة وأحد هذه الأسباب هو أن قانون الطبقات القديم حرّم الزواج من خارج طبقة الفرد، الأمر الذي دفع الآباء بالبحاح للبحث عن قيات مؤهلات لأبنائهم بأسرع ما يمكن، مخافة فقدان مثل هؤلاء الفتيات؛ وأخذ الآباء على عاتقهم إجراء الخطوبة لأطفالهم عندما يكون العريسان في سن

السابعة أو الثامنة، عامل آخر - بالغ الأهمية في النهاية - تمثل في الفائدة العملية العظيمة لزواج الأطفال بالنسبة للنظام الأسري، بمقدار ما كان يساعد في إبقاء مجموعه الأسرة موحدة.

إن مجيء زوجات آباء في أواخر سن المراهقة إلى الأسرة كان سيجمع الأمر صعباً بالنسبة لفتاة كي تندمج في عادات الأسرة المحددة؛ لكن عروساً في الثامنة من عمرها تستطيع أن تتأقلم بسهولة وتندمج في روتين الأسرة بحيث تستطيع أن تصبح جزءاً لا يتجزأ منه. من وجهة النظر هذه، أصبح زواج الأطفال مطلباً لنظام الأسرة الأبوية. ونتيجة لذلك، لا تذكر كثير من الزوجات الهندوسيات، إلا قليلاً، وحتى يومنا هذا، أبهن عشن في أي مكان آخر غير أسرة أزواجهن

تمثل أحد الأوضاع المأساوية للزواج المبكر للأطفال في ظاهرة الترمّل، من خلال وفاة الأزواج الصبيان للكثير من الزوجات الصغيرات العذراوات اللواتي قد لا يجدن فرصة، طبقاً لقانون مانو، للزواج مرة أخرى، وعليهن، بالنتالي، قضاء سنوات طويلة بائسة خاضعات لسلطة أفراد أسرة الزوج، دون أي أمل بأن ينظر إليهن كأى شيء سوى عبء ثقيل على الأسرة، من غير أمل بفرصة لتحسين مكانتهن سوى أن يكنّ خادמות مجبرات على العمل إذا ما أردن الحصول على طعامهن⁽¹⁾.

أما الأرمال الذكور فليسوا يمثل هذه التعاسة إذ يستطيعون الزواج مرة ثانية إذا ما وجدوا العروس المناسبة. لكن كثيراً ما أدى ذلك إلى حصول زيجات غير متكافئة بين رجال متوسطي الأعمار وزوجات طفلات، لأنه كان من المستحيل بالنسبة للرجال العنور على أرامس أو عاربات في مثل أعمارهم

واستمرت اللامبالاة بهذه الحالة حتى عهد قريب باعتبارها لا مفرّ منها ولا يمكن تجنبها، لكن، وبسبب انتقادات البعثات التبشيرية المسيحية على نطق

(1) هناك أكثر من 500 ألف أرملة طفلة تقل أعمارهم عن 15 سنة لكن لا يطلق الأمر نفسه على لطبقات الدنيا حيث يسمح بإعادة زواج الأرملة



واسع، واحتجاجات المصلحين الهندوس، والتفارير الطيبة المعارضة لهذه الطاهرة، أفسح المجال لظهور وعي واضح بالمشكلة بين الهندوس، وقامت الحكومة، بعد تحرة القوانين لرفع سن الرشد، سن تشريع عام 1930 المعروف باسم «مذكره منع رواج الأطفال»، التي نصّت على عدم شرعية زواج الذكور تحت سن 18 والفتيات تحت سن 14، غير أن ذلك التشريع اقتصر على ما كان يعرف آنئذ بالهند البريطانية. أما اليوم، فإن الهند بكاملها تشعر بأثر قانون الزواج الذي أقره البرلمان الهندي والذي يؤجل إجراء الزواج الكامل حتى ما بعد سن البلوغ.

ج- التغييرات الحديثة العهد:

1- الليبرالية الدينية وردة الفعل: في عقود حديثة العهد سعى رجالان هندوسيان بصدق لتحقيق تكامل بين «الأديان الشرقية والفكر الغربي» (وهذا عنوان كتاب ألّفه أحدهما ويدعى س رادكريشان). الأول، وهو المرحوم أوريندو غوز، برهمني من البنغال تحول عن السياسة القومية إلى الفلسفة. وقد جادل في إمكانية «اليوغا التكاملية»، كما سمّاها، على مساعدة الإنسان كي يصبح سوبرماناً. وقد رأى في الشاكتي حركة هابطة للحقيقة (أي لبراهن الكلي غير المحدود). وعندما يحقق ذلك تأثيره على العقل الإنساني، يكون هناك «صعود» من الإنسان لعادي إلى مستوى الوجود السوبرماني، ثاني هو الدكتور سارفاللي رادكريشان، الرئيس السابق للهند، والباحث المشهور عالمياً، والمحاضر الذي ترافق قبوله الحار للفلسفة الغربية وديانها بتأكيد متسق على الصوفية باعتبارها جوهر الدين ذاته. وظهرت الهندوسية في كتاباته العديدة بالنتيجة على أنها أعظم الديانات. وقد دافع عن الهندوسية ضد النقد الموجه إليها باعتبارها «لا أخلاقية»، فأكد على النمو الأخلاقي الضروري للتحضير للاتحاد الصوفي مع الحقيقة النهائية، وعلى ضرورة تطبيق الدروس الروحانية للدين في مجال الأنشطة الاجتماعية والسياسية.

المجموعات المعارضة لهذا الموقف الودي من لغرب هي تلك التي ندعم وجود هندوسية أرثوذكسية مثل ماهسابها، والراشتريا سوبا ماسيفاك سانغ



(أي منظمة الخدمات الوطنية)، الداعية لجعل الهند دولة هندوسية رسمياً. وكان واحد من عناصر هذه المجموعة هو من قام باعتيال المهاتما غاندي. فالهندوس، تقليدياً، قوم متسامحون تجاه الأديان الأخرى، ومع أن الحال لا تزال كما هي، إلا أنه من سخرية القدر أن يكون الرأي السائد الآن في طون الهند وعرضها هو أن التحول من دين إلى آخر يجب إحباطه وعدم تشجيعه، إذ أن دين المرء الأصلي (أو الدين الأم) هو الأفضل، لكس الجهود لتصميم هذا المبدأ في التشريعات لم ينجح حتى هذا التاريخ (1973).

2- التحضير السياسي: إن تتبع موضوع التعبير السياسي بالتفصيل سيأخذنا بعيداً عن نطاق الكتاب الحالي. ومع ذلك، فإن عدم تتبع ذلك على الإطلاق، سيضيق نطاق دراستنا بلا موجب، لأنه من المستحيل تفريق السياسة الهندية عن الدين خلال الصراع المنظم لشعب الهند من أجل تقرير المصير الذي استغرق حياً بكامله، برزت عوامل ثلاثة ذات أهمية. الأول هو شعور العقول الرائدة في الهند بأنها أثبتت كفاءتها في المجال المكري في مقابل العقول الغربية، وبالتالي فلماذا كان عليهم إذاً البقاء في دور الرعايا أو الأتباع؟ العامل الثاني هو شخصية المهاتما غاندي وقيادته. فقد خطط وقاد صراعاً من أجل حق تقرير المصير الوطني بصبر وأناة، وبمخيلة أخلاقية لا توارىها أية مخيلة لأي إنسان في عصرنا الحالي. فقد حارب بأسلحة هندوسية هي المقاومة السلبية، وفوة النفس والتسامح، ولكن مع الإصرار على الولاء للدين الموروث ولطرائق الحياة الهندية، مظهرًا مواقف عملية ولكن من دون التهاون في المسائل المبدئية، وقاد العناصر المتعارضة داخل حزب المؤتمر الهندي حتى حصل على حق تقرير المصير للهند الهندوسية.

وتمثل العامل الثالث بتعاظم الإحساس بالاختلاف العميق بين الهندوس والمسلمين. في ابداءية، رفض الهندوس الاعتراف بوجود مثل هذا الاختلاف، لكن حركة الباكستان العالية التنظيم برهنت في النهاية على فعاليتها، ووافق الهندوس بالنتيجة على تشكيل دولة إسلامية مستقلة ولا نجد ضرورة لها لإضافة أن المأساة التي وقعت لم تقتصر على غاندي وبهرو فقط، وهما قائد

القضية الوطنية الهندية، ولكنها شملت ملايين المسلمين والسيخ والهندوس الذين عانوا من الموت والتهجير عندما حدث التقسيم عام 1947، وتعرض عاندي نفسه للاغتيال في أعقاب ذلك.

لكن في الحتام، يمكن للمرء أن يتأمل الحقيقة التالية، وهي أن ديانة عظيمة للخلاص أنتجت قادة في عصرنا هذا لم يسعوا باتجاه نيرافاسا في عزلة أو في غابة، ولكن من خلال بروزهم إلى الواجهة في هذا العالم والانخراط بشكل واقعي وعملي في مهمة تحسين حال الإنسانية من خلال فعل اجتماعي. إن قادة الديانات العظيمة لعظمة الأخرى لن يستطيعوا التغاضي عن رؤية مدى عظمة هذا التعبير الكامل لأكثر قادة عالم الهندوس الحديث تأثيراً

4- السيخية

دراسة في التوفيقية

السيخية ديانة فنية نسبياً، ورائعة في توازن عاصرها، ضمن محيط تبدو في انسجام معه أحياناً وفي اختلاف أحياناً أخرى لمدة ما كانت معروفة لبعض الوقت لعدد قليل ما عدا الإدارة الاستعمارية لبريطانية وضبط لجيش الذين ظنوا أنها عقيدة مفيدة لهم سبب أن أتباعها لم يكونوا هندوساً ولا مسلمين، وعلى مافة من كلا المجموعتين الدينتين الرئيسيتين، على الرغم من احتواء عقيدتهم على عناصر من كلا الديانتين. الإدارة الاستعمارية كانت راضية عن مزيج الصفات التي جعلت من السيخ مصادر مثالية للمجندين في الشرطة. لقد كانوا أناساً بواسل سأكلون اللحم ويتمتعون بمظهر جسماني جميل بشكل استثنائي، ومدرّبين لمواجهة أهوال الحرب والعنف بشجاعة شرسة، ولم يكونوا في الوقت نفسه، ممقوتين من قبل أي من المسلمين أو الهندوس.

السبب الرئيسي لعدم انتشار شهرتها في الخارج في ذلك الوقت يعود إلى أنها من الديانات الأحدث عهداً في العالم فتاريخ تأسيسها يعود إلى القرن الخامس عشر فقط. لكنها ليست جديدة بأي معنى مطلق. الركن الأساسي لها - التوحيد - يتوازى مع الاعتقاد الإسلامي، بينما تنفق الكثير من العقائد الأخرى التي تؤمن بها مع الهندوسية بشكل من الأشكال. السيخية هي فعلاً نموذج بارز ومميز على التوفيق الفعال، وهو واحد من النماذج القليلة التي أثبتت قدرتها على الحياة..

من جهة أخرى، ليست السيخية مجرد ديارتين قديمتين جمعتا في واحدة. إنها بالأحرى بداية أصدية جديدة. ويعتقد أتباعها أنها تلقت شهادة بصحتها من تنزيل إلهي هبط على مؤسسها نانك (Nanak). لذلك، لا تبدو لمعتقيها على

أنها بنية فكرية مصطنعة انطلافاً من تأمل أكاديمي عقلاني لعناصر من دبنات
أسبق منها لقد طهر الله «الاسم الحق» لنانك، وكلفه بمهمة إنقاذية لعالم
منقسم ولهذا يجب ألا نخلط بين ديانة السيخ والمذاهب التوفيقية العقلانية التي
ينخرط أتعابها في تجديدات فلسفية لا هي إحياء دين جديد.

حياة نانك وأعماله:

المقدمات التاريخية لنانك:

قبل ظهور نانك على المسرح التاريخي، كانت الأرض ممهدة له من قبل
رجال لم يكن لديهم أي تصميم على تأسيس ديانة جديدة، ولكنهم وجدوا
حاجة لتنظيف وتطهير ما بدا لهم أنه هندوسية متأكلة، وكانت جهودهم المتكررة
للإصلاح نتائج غير مباشرة لتطورين اثنين:

1- انتعاش حركة البهاكتي في الهندوسية ذات الألف سنة من العمر
كاستجابة جزئية على دافع محرّض من الصوفية الإسلامية، و2- مفهوم التوحيد
الصارم عند المسلمين.

وصل المسلمون إلى الهند في القرن الثامن الميلادي حيث مارسوا سلطة
عظيمة بمرور الوقت، وبحلول القرن الحادي عشر، أحكموا قبضتهم على كامل
الشمال الغربي للهند، ثم مدوا سيادتهم على معظم أرجاء الهند من خلال
صغوط بعيدة عنيدة متواصلة. ومنذ وقت مبكر يعود إلى بدايات القرن الثاني
عشر، استخدم شاعر هندوسي مصلح يدعى جايديف (Jaidev) عبارة أصبحت
فيما بعد الكلمة الرئيسة لسيخية. لقد علم أن ممارسة الطقوس الدينية والتشف
هي ذات فائدة قليلة بالمقارنة مع «الترديد التعبدى لاسم الله». وهذه من تعاليم
الإسلام التي جرت ملاءمتها لتناسب الاستعمال الهندوسي وبعد قرنين من
الزمن، أسس إصلاحى آخر يدعى راماناندا (Ramananda) فرقة فيشنونية سعت
إلى تطهير نفسها من معتقدات وممارسات هندوسية معينة. وقد أدر نقاشات حمة
«بتحرير» نفسه وتلامذته من كل الفيود الهندوسية المفروضة على العلاقات

الاجتماعية بين الطبقات، ومن التحريمات المفروضة على أكل اللحم. لكن شهرته الأساسية تقوم على حقيقة أن أحد أتباعه صار أعظم مه، وحاز بدوره على إعجاب مؤسس السيخية به. وقد منح هذا التلميذ - ويدعى كبير Kabir (1440 - 1518) - اسمه لفرق دينية لا تزال موجودة في الهند تدعى كبير بانيش (أوثك الذين يتبعون طريق كبير). كان لدى كبير، وهو الذي ترعرع عند المسلمين، بغض شديد للأصنام، وقابل بازدراء شديد أيضاً (مثل الشاعر الهدوسي نامديف الذي اشهر قبله بجيل) الاعتقاد بأنه يمكن للإله أن يحل في صورة ححر كما لم يحد فناعة في الأشكال الخارجية للدين - الطقوس، الكتب المقدسة، الحج، النسك، الاستحمام في نهر الغانج وما شابه ذلك - إذا لم ترافق مع إخلاص داخلي أو حياة أخلاقية. وقد أعلن، باعتباره موحداً، أن حب الله كان كافياً لتحرير أي شخص من أي طبقة أو عرق كان من قدون كارما. وبعبارة أخرى، إن كل الوسائل الكافية لوضع حدٍ للمتقمص تتلخص بالحب البسيط والتام لله، وهو الحب الذي يستغرق الروح في المطلق وأنكر السلطة الخاصة للقيادات الهندوسية، وكتب اللغة العامية المحلية بدلاً من السنسكريتية حيث هاجم كلاً من البراهمة والطقوسيين المسلمين بسبب طقوسهم لعقمة، وأحل محل عقائدهم السطوية شخصية الغورو، وهو الفائت والمعلم الملهم روحاني الذي بدوره لا نستطيع الوصول إلى المواقف الصحيحة للحياة. من الواضح إذن أن مزيجاً من العناصر الهندوسية والإسلامية يظهر في تعاليم كبير.

وهكذا عمل نانك على بناء موقعه العقائدي الخاص على قاعدة مشابهة من التوحيد الأخلاقي.

حياة نانك وأعماله:

أن أقرب تاريخ لميلاد نانك تستطيع الوقائع توكيده هو 1469م، في قرية تالواندي، حوالي ثلاثين ميلاً عن مدينة لاهور عاصمة السجانب، وكان أبواه هندوسيين ينتميان إلى طبقة نحارية أطلق عليها تسمية محلية، حاتري - ربما كانت فرعاً من طبقة الكشاثريا القديمة العهد - إلا أنهما كانا من ذوي الدخل



المحدود، حيث عمل والده محاسباً للقرية إضافة إلى الزراعة، أما والدته فكانت من النساء لتقيات كرّست حياتها لزوجها وولدها.

كنت بلدة تالواندي زمن ولادة نانك تحضّج لحكم أحد النبلاء الصغار المعروف باسم راي بولار، الذي كان من فصيل هندوسي لكنه تحول إلى الدين الإسلامي؛ إلا أنه حافظ على موقف متسامح تجاه معتقي الديانة القديمة وشجع محاولات المصالحة والتوافق بين العقيدتين وقد أقام ناسك، بمرور الوقت، صداقة مهمة معه.

تعتبر حكايات فترة شباب نانك نموذجاً عن تحويل الحقائق التاريخية إلى نوع من حكايا العجائب، فقليل أنه كان شاباً عقله أكبر من سنّه، وشعراً بالفطرة، وميالاً إلى التأمل والنظر في الأمور الدينية بحيث بدا عديم النفع كراخ أو حنوتي لمنجر، وهما مهتاد احترامهما له أبواه المشفقان عليه. ولم يلبث أن قبل والده بارتياح عرضاً من قريب له بإسناد وظيفة حكومية لولده في سلطانپور وانطلق نانك إلى عاصمة المقاطعة. وقيل إنه كان يعمل بجدّ ومهارة خلال ساعات الدوام، وفي غضون ذلك، أقدم على الزواج ورزق بطفلين، لكنه كان يمضي الأمسيات وهو ينشد الترانيم الدينية في تسبيح خالقه، ثم جاء صديقه المنشد ماردان، وهو المسلم الذي لعب دوراً مهماً في حياة نانك، وانضم إليه في العمل قادماً من تالواندي، وبالتدرّج أصبحا مركز جذب لمجموعة صغيرة من طالبي المعرفة.

لكن الإثارة الدينية الداخلية لنانك كانت تقترب من مواجهة أزمة. ثم ما لبث أن مرّت بتجربة حاسمة مفاجئة تم وصفها على مدى مئة عام أعقبتها على أنها سوع من التجلي الإلهي ففي أحد الأيام احتضى نانك في العابة بعد أن استحم في النهر. وتم نقله في الرؤيا إلى الحضرة الإلهية. وقُدّم إليه كأس من شراب الكوثر فتقبله ممثلاً، وقال له الله: «أنا معك لقد جعلتك سعيداً، وأولئك الذين سبّطوا عليهم اسمك أيضاً. اذهب وردد اسمي، وحصّ الآخرين على فعل الشيء نفسه. التزم دون أن يلوثك العالم. عليك ممارسة ترويد سمي، وفعل الخير، والطهارة، والعادة والتأمل، لقد منحك كأس الشراب هذا عربوناً على اعتباري لك».



عماء السيخ العصريون مقتنعون أن هذه القصة هي إعادة بناء لتحربة أصلية باستخدام رموز تشير إلى وقائع روحانية فكأس شراب الكوثر كان وحيًا من الله. باعتباره «الاسم الحقيقي»، وأن الكمات المنسوبة إلى الله تعبر عن تجربة عميقة تضمنت دعوة مانك لتحمل أعباء البوة. وقد وحدوا هي ترانيم نانك الخاصة وصفاً أفضل لما جرى:

«كنت منشداً بلا عمل؟

فأعطاني الرب وليفة

وقد وجهني القدير

ليلاً ونهاراً أنشد مديحي!

وقد دعا الرب هذا المنشد إلى بلاطه العالي؛

وأنعم علي برداء الشرف الذي يخص

أولئك الذين يعظمونه

وأنعم علي بكأس من شراب الكوثر

شراب الاسم الحقيقي المقدس».

وقيل إن نانك نطق، تحت ضغط مشاعره، بمقدمة الجابجي (Japji)، وهو

نص يجري ترديده صمتاً، كقطقس ديني صبحي، من قبل كل سيخي مخلص حتى يومنا هذا.

«لا إله إلا الله الواحد، الذي اسمه الحق،

الذي يجردن من الخوف والبهتان.

المخالد، الموجود بذاته، غير المولود، الكريم الجواد،

الواحد الحقيقي كان في البدء، الواحد الحقيقي كان في أول الزمان.

الواحد الحقيقي الذي كان، ويكون وسيكون أبداً يا نانك».

بعد ثلاثة أيام ظهر نانك من العابة. «بقي صامتاً ليوم واحد، وفي ليوم التالي نطق لإعلان مفعم. «ليس هناك من هندوسي ولا مسلم». تلك كانت الجملة الافتتاحية لما كان سصيح حملة واسعة الطاق للتشير الذي كان من أهدافه تطهير الأديان والمذاهب ومصلحتها.

وانطلق في رحلة امتدت زمناً لزبارة شمال وغرب الهند، واستعرت سنوات من التجوال، وكان رفيقه في هذه الجولة صديقه المنشد ماردايا الذي كان يعرف على آلة وترية صغيرة تدعى ريبك (Reback) بينما يكون نانك ينشد ترانيمه التبشيرية. وقام هذا الثنائي السائح بزيارة أماكن الحج الرئيسية للهندوس بما في ذلك هاردوار، دلهي، بيدريس، معد جاعندا، والأماكن المقدسة في جبال الهمالايا لقد عني ذلك وشر دون خوف من عداوة وزجر السلطات الدينية له، متخذاً من الأسواق والساحات العامة وزوايا الشوارع أماكن لنشاطه، ولم يكن يتوقف إلا لكسب بعض المتحولين إلى عقيدته قبل المضي في مسيرته. والظاهر أنه كان لديه إيمان بأن الله، الاسم الحقيقي، سيجعل البذرة التي دعا إليها تنمو وتثمر من تلقاء نفسها وصمم لنفسه زياً مبرقع الألوان اتخذها لباساً له حيث كان يوحى عند النظر إليه بأنه يهدف إلى جمع الديانتين العظيمتين. بالإضافة إلى لباسه الداخلي الهندوسي (Dhoti)، وروح الصندل

«ارتدى حاكيتة بلون المانعا، ونشر فوقها قطعة قماش بيضاء. على لباسه وضع قلنسوة كتلك التي يضعها المسلمون اقلندر، في حين وضع حول رقبته طوق [سبحة] من عظام، وطبع علامة رعفرانية على جبهته بالشكل الذي يطبع به الهندوس جباههم».

لكنهما لم يحققا أي نجاح مثير حتى وصلا إلى البنجاب. فهناك بدأت مجموعات من السيخ (وتعني حرفياً التلاميذ) تشكل. وطبقاً لخرافة ممتعة لكنها الآن غير موثوقة، فقد ذهب نانك إلى قلب العالم العربي مصطحباً معه ماردانا بعد أن كرا في السن. وقيل أنهما وصلا مكة بعد أشهر كثيرة بلباس الحج

الإسلامي الأزرق، يحملان مؤونتهما وأباريق الوضوء وسجادات الصلاة. وتذهب الحكاية لتقنعنا بأنه:

«عندما وصل المعلم وقدماء متورمتان، دخل المسجد الجامع وجلس في امكان حيث كان الحجاج منصرفين إلى العبادة والدعاء وسرعان ما قاده تجاهله لعادات المسلمين إلى الوقوع في المشاكل. إذ عندما استلقى ليلاً للنوم أدار قدميه باتجاه الكعبة. فانتهره شيخ عربي قائلاً: من هذا المشرك النائم؟ لماذا تدير قدميك باتجاه الله أيها العاصي؟ وبجيبه المعلم: أدر قدمي إلى جهة لا يوجد فيها الله! عند ذلك، أمسك الشيخ بقدمي المعلم وجرهما إلى الجهة المعاكسة».

بالعودة إلى وقائع أكثر مصداقية، سقط ماردانا مريضاً في كارتريبور وتوفي فيها. كان قد شاخ وانحل جسمه من كثرة التحوال. ونانك الذي بلغ الآن التاسعة والستين من العمر لم يعيش طويلاً بعد صديقه. وبما أنه كان يعلم أن نهايته قد دنت، وكانت عينه على أتباعه من الشيخ الذين كانوا بنمون ويكبرون، فقد اتخذوا قراراً كانت له عواقب امتد أثرها طويلاً. لقد قرر أن يتخذ لنفسه حلفاً يعينه. لم يكن أولاده جديرين بهذا المنصب لأنهم لم يظهروا أية مواهب دينية. ولذلك، عين أحد التلاميذ، ويدعى أنغاد (Angad)، ليكون خليفة له

في تشرين الأول من عام 1538، سجي نانك ليموت. ويذكر المأثور أن الهندوس والمسلمين والمسيحيين تجمعوا حوله ليكون معاً. قال المسلمون - هكذا تجري الحكاية وهو ما ورد عن كبير أيضاً - إنهم يريدون دفنه بعد موته؛ وقال الشيخ من أصول هندوسية إنهم يريدون إحراق جثته. وعندما رفعوا الأمر إلى المعلم، قال لهم: دعوا الهندوس يضعون الورد على يميني، والمسلمين يضعونها على شمالي. ومن تكون وروده طرية في الصباح يستحق التصرف بحثي. قال ذلك وسحب الغطاء على وجهه ورقد هامداً. وعندما رفعوا الغطاء في الصباح «لم يجدوا أي شيء تحته. وكانت ورود كلا الحائنين مبرعمة». وهكذا، وحد نانك بين المسلمين والهندوس حتى في مماته، على حد ما تمول الحكاية.



تعاليم نانك:

من المدهش أن يكون للإطار العقائدي نانك شكل بسيط على الرغم من مزجه لأفكار ورؤى دياريتين مختلفتين اختلافاً واسعاً ويعود الإنسان هنا إلى اللازم بمفهوم مركزي واحد - سيادة سلطة الإله الواحد، الخالق. لقد أطلق نانك على إلهه تسمية «الاسم الحق» لأنه كان يريد تجنب أي اصطلاح يحدده، مثل الله، أو رام، أو شيفا، أو غانيشا. وعلم أن الاسم الحق يظهر بعدة طرق، وهو موجود في عدة أمكنة، ويُعرف بعدة أسماء، لكنه هو واحد حالد، الله الحاكم القدير، الظاهر والباطن، الخلق والمدمر في آن. وإذا ما أردت إطلاق تسمية فلتكن هاري (Hari). أي اللطيف، التي تعتبر وصفاً جيداً لطبيعته، لأن رحمته لا تنفذ، وحبّه أعظم من عدالته الصارمة. وقدّر الله بسرّه الغيبي، مصائر كل المخلوقات وجعل الإنسان سيدها لتخدمه كلها. (وقد أزال بذلك التحريم الهندوسي لأكل اللحم). وتلمس في مبادئ نانك هذه عنصراً إسلامياً واضحاً.

من جهة أخرى، ساهم نانك في تطوير عقيدة المايا الهندوسية، لكنه لم يعط مايا معنى الوهم المحض، بل لقد أراد القول إن الأشياء المادية، حتى ولو كانت تملك واقعية باعتبارها تعبيراً عن حقيقة الخالق الأبدية، إلا أنها قد ترفع جداراً من الزيف أمام الراغبين في العالم الدنيوي يمنعهم من رؤية «الحقيقي». واعتقد أن الله خلق المادة كحجاب يلتف به ولا تحترقه سوى العقول الروحية الخالية من الرغبة. وتقوم مايا، من خلال قوتها الخافية، «بجعل الحقيقة مضممة وتزيد من الارتباط بالدنيا».

«مايا الإلهة الميثولوجية، نشأت من الواحد

وولد من رحمها ثلاثة تلاميذ مقبولين للواحد:

براهما، وفيشنو، وشيفا

يقال إن براهما هو الذي يعطي لعالم قوامه

وفيشنو هو من يحفظ ديمومته،

وشيفا المدمر هو من يستعيده إليه ويمتصه

وهو من يضبط أمور الموت والدينية

الله يدفعهم للعمل كما يريد هو

هو من يراهم دائماً وهم لا يرونه أبداً؛

تلك هي، من بين الجميع، أعظم العجائب

الله، في نهاية الأمر، هو الخالق الحقيقي، وليس مايا، ويفعل ذلك من خلال الكلمة. «الله نفسه هو من خلق العالم، وهو نفسه هو من أعطى الأشياء أسماءها. لقد صنع مايا من قوته».

العالم، إذن، هو حقيقة حاضرة، بمعنى أنه يتراءى للحواس من خلال مايا، لكنه في النهاية غير حقيقي لأن الله وحده هو الحقيقة النهائية. (لدينا هنا اعتقاد مشابه لمبدأ الأدفايتا عند سنكرا، لكن من غير فكرة لا شخصية الله، لأن الله، بالنسبة لنانك، هو شخصي بنفس العدر الذي هو فيه لرامانوجا). «العالم سريع الزوال جداً، مثل ومضة برق»، يحافظ ننانك على مبدأ تناسخ الأرواح وقد يتصل به من قانون كرماء، ولكنه يحذر مستمعيه من إطالة فترة دورة الميلاد والموت التي تبعدهم عن الله، ومن اختيار متع الحياة الحسية والاستغراق في عالم المايا ومراكمة مزيد من الكارما، عوضاً عن التحلي عن الذات والاستغراق في الله. إنه يحثهم على تركيز فكرهم على الله وذكر اسمه⁽¹⁾ دوماً والذويان فيه، ففي هذا الديوان وحده تكتمل بركة النيرفانا. فالتجاة ليس بالذهاب إلى الحنة بعد الحساب، وإنما الاستغراق في الله، الاسم الحقيقي، استغراق يلغي الفردانية.

أكد ننانك، مثل المتصوفة المسلمين، أن الله يسكن في العالم، وهو في قلب الإنسان.

«لا تبحث عن الواحد الحقيقي بعيداً؛ إنه في كل قلب، وهو يُعرف بإتباع تعاليم المعلم».

(1) كان لمؤلف يذكر اسمه في نهاية تأليفه علامة له أو بمثابة توقيع باسمه على ما كتب.

إنه ينكر على الهندوس والمسلمين اتساعهم للعبادات لشكلية دون التفكير الحقيقي بالله. وقد شعر حقيقة بأن الطقوس هو نشيت للانتباه. إنه يحول تيار أفكار الناس بعيداً عن الله والانصراف إلى أشكال العبادة وحركاتها. وفي كل ماسة كان يجد تأكيداً، لموقفه هذا، ففي أول صلاة للمسلمين حضرها بعد تلقيه الوحي، قيل إنه ضحك بصوت عال مما جعل المسلمين نافذي الصبر في انتظار نهاية الصلاة لسؤاله عن سببه ضحكه. أجاب المعلم بأن الإمام أطلق مهرة حديثة الولادة قل الصلاة مباشرة. وبينما كان يقوم بطقوس الصلاة تذكر أن هناك بئراً في الجوار؛ فتملكه خوف شديد من احتمال سقوط المهرة في البئر. ولذلك فإن صلاة القاضي لم تكن مقبولة عند الله. وشعر بعدم ثقة مشابهة تجاه طقوس الهندوس، الذهاب إلى الحج، والنكية الصارمة، وعبادة الأوثان من أي شكل كان. فبالنسبة للحالة الأخيرة، رأى أن الأصنام تشنت أفكار الناس عن حقيقة الله وأن الله لا يمكن أن تحتويه صورة من خشب أو حجر. أما بالنسبة للحج فقال إن الذكر المجرد «للاسسم الحق» يعادل الاستحمام في الأماكن الثمانية والستين للحج. وفيما يتعلق بالاعتكاف النسكي والانسحاب من العالم، يتساءل، «لماذا الذهاب للبحث عن الله في الغابة؟ لقد وحدث الله في البيت».

«الدين لا يتكون في معطف مبرقع، ولا في عصا البيوغي.

ولا في دماء يرش على الجسم

الدين لا يتكون في وضع حلق متهرئ، ولا في رأس

حليق، ولا في نفخ في الأبواق .

الدين لا يتكون في التجوال بين قبور أو أماكن حرق

الجثث، أو الجلوس في مواقف التأمل.

الدين لا يتكون في التجوال في البلدان الأجنبية، أو

الاستحمام في أماكن الحج».

اعتقد نانك أن للدين مهمة اجتماعية يقوم بها، مهمة تبقي تحسين حال عامة الناس من كل الطبقات والمجموعات لقد رأى أن أهل البوغا، والسادوس، والسانياس، وغيرهم من الهندوس تولوا عن مواجهة مشكلات الحياة في صورة هروب أناني من المسؤولية الاجتماعية؛ وكذلك تجاهل شيوخ المسلمين المبادئ الاجتماعية للقرآن، واتهمهم بحصر أنفسهم ضمن نطاق القيام بطقوس وواجبات المساجد، ومعاملتهم لغير المسلمين بتعصب مؤلم وقد عبّر عما كان يعنيه الدين في الوصية التالية للمسلمين:

«دع العطف يكون مسجداً،

دع الإيمان يكون رفيق صلاتك،

دع حياة الأمانة تكون قرآنك،

دع التواضع يكون سيداً لممارساتك

دع التقوى تكون الصيام الذي تقوم به،

في هذا المسعى الحكيم تكون مسلماً،

التصرف المستقيم هو الكعبة؛ والحقيقة هي التي

والأعمال الصالحة هي صلاتك،

الخضوع لإرادة الرب هو سبحتك.

إذا ما كنت تفعل ذلك يا نانك،

فإن الرب سيكون حامياً لك».

السيحي لا يحتقر هذا العالم ولا يقنط من لشفاعة. كما لا يحتقر حسده؛ لأن سر الخلق والحياة كامن فيه، وليس عليه أن يخجل منه. إلا أن نانك يحذر قائلاً.

«بيت الجسد هذا الذي بناه الله، الذي تكون

النفس بالنسبة إليه بمثابة المستأجر، له أبواب عدة

الإغراءات الخمس التي ورثها الجسد

تشن غاراتها يومياً عليه».

الرجل الصالح والسيخي الصالح ظاهراً في الدافع والفعل، يفضل التقوى، يسعى إلى الأخوة مع الأعلى ومع الأدنى وبعوض النظر عن الطبقة الاجتماعية، يشتهي كلمة المعلم والعلم الإلهي كما يشتهي الإنسان الطعام، يحب زوجته ويعزف عن كل النساء الأخريات، يتجنب الموضوعات المثيرة للزاعات، ليس بالمتعجرف، لا يدوس على الآخرين، يرفض صحبة الأشرار، ويرتبط بدلاً من ذلك بالمقدسين.

إن عقيدة نانك وممارساته هي تصالحيه بشكل مميز وسلمية، ومع ذلك فإن الدين الذي أسسه قد تعرض للتغيير نتيجة للاضطهاد، وتحول مع مرور الوقت إلى دين مدافع عن نفسه شراسة حيث لجأ أتباعه إلى حكم السيف. وهذه حكاية مثيرة تلتفت إليها الآن.

التاريخ السياسي للسيخ:

تسعة معلمين تولوا رئاسة الديانة السيخية رسمياً بعد نانك، وازداد حجم المؤمنين المعتقدن لها. من بين الأربعة الأوائل. يعتبر المعلم آمار داس (1552-1574) نموذجاً للبقية. فقد اشتهر بتواضعه وتحرره من الفخر الطبقي حيث كان يقول: «لنمنع شعور الفخر بالطبقة.. فالعالم كله مصنوع من طينة واحدة». ويتصح سكون الديانة السيخية المبكرة وهدوؤها في أعماله كلها. لقد عاش السيخ في زمنه حقاً وفقاً للقول المسالم: «إذا ما أساء أحد معاملتك، فتحملته ثلاث مرات، وسيحارب الله من أجلك في المرة الرابعة».

خاصيتان حديدتان من خصائص المجتمعات السيخية ظهرتتا مع نانك نفسه ثم واصلتا وجودهما عبر السنين لأنهما وحدتا الأعلى والأدنى. الأولى إقامة التجمعات (سانغات Sangats)، من أجل العبادة الدينية أساساً، وانسحبت بعد ذلك على وطائف الاجتماعات البلدية، والثانية مؤسسة «اللانغرز Langars» أو

مطابخ الجماعة ذات الوجبات المجانية التي يجلس خلالها السيخ على الأرض، من أي الطبقات كانوا، ويأكلون معاً كجماعة واحدة وهكذا، تمت تنمية الديمقراطية والانسجام وتطورهما.

لكن، بما أن السيخ كانوا يزدادون بسرعة، وكان ينظر إليهم بريية، إن لم يكن بعداء، من قبل الغرباء فقد بدأ المعلم الخامس، أرجان (1581-1606) مرحلة انتقالية لتحول إلى موقف أكثر تشدداً في الدفاع عن النفس. ويعود ذلك، في جزء منه، إلى تغير في موقف لسلطات الإسلامية، وفي جزء آخر منه إلى شيء داخل السيخية نفسها تمثل بهمة أرجان الوسيم وقيادته. فبالإضافة إلى إتمام المشروع الطموح لأسلافه - البحيرة الاصطناعية لأمر يتسار ومبعد هار مندير (مبعد الله) على جريرتها - أنجر أرجان شينين كان لهما أهمية مستديمة. الأول هو تصنيف الغراث (Granth)، وهو إنجيل السيخ إذ بما أنه أدرك أن الترانيم الدينية التي يستخدمها السيخ في صلواتهم كانت تتعرض لخطر الضياع، فقد قام بجمعها كلها معاً في مصنف واحد، وكان هو نفسه شاعراً موهوباً حيث نظم بنفسه حوالي نصف ترانيم المجموعة الموجودة في كتابهم المقدس. والباقي يعود في معظمه إلى ناناك، إضافة إلى قسم ساهم منظمه المعلمون الثاني والثالث الرابع وكذلك جاهايدف ونامديف وكبير وآخرون. وسرعان ما لقي هذا التصنيف اعترافاً بأهميته من قبل أشخاص من داخل صفوف التابعة السيخية وخارجها وسمع الإمبراطور المسلم، أكبر، من السلالة لمغولية، عن طريق مستشاريه الدين أخبروه أن هذا العمل هو عمل مشرك خطير. لكن الإمبراطور كان متسامحاً وأعلن، بعد أن سمع بعض القراءات من كتاب الغراث، أنه لم يكتشف أية أفكار خطيرة فيه بل وقام بزيارة ودية إلى أرجان معراً بذلك عن موافقته العلنية لكن خليفة أكبر ذي العقل المتحرر، أي ابنه جهاجير، كان مسلماً متشدداً أكثر من والده، فقام بإصدار الأوامر باعتقال المعلم أرجان بالشيء الثاني ذي الأهمية المستديمة. لقد ترك وصية لولده هار غويند، بأن «يجلس على العرش بسلاحه الكامل، وأن يحتفظ بجيش بأفضل ما يستطيع».



ونفذ المعلم هار غوفيند (1606 1645) وصية والده الأخيرة. إذ رفض عند تنصيبه، وضع العمامة العادية والطوق الذي ورثه عن أسلافه باعتبارها تعبيراً عن استكانة وحنوع. وعبر عن نواياه بكل وصوح: «طوقى سيكون قراب سيف، وعمامتي سوف تزين بالطرة الملكية». ولم يضيع وقتاً في قرن الأقوال بالأفعال. فأحاط نفسه بحرس خاص مسلح، وبنى أول حصن للشيخ، وانصوى تحت رايته الآلاف من الشيخ التواقين إلى الخدمة العسكرية. لقد كان قادراً على توفير الطعام واللباس، إضافة إلى الأسلحة، من أموال خريفة المعبد. أما العالم الإسلامي من حوله فكان يزداد عداءً بينما كان الشيخ ينمون شعوراً قومياً، وهم الذين امتلكوا الآن عاصمة لهم ومعبداً جميلاً وغنياً. ولم يعد الشيخ من وجهة نظر المسلمين، فرقة مرتبطة ببعضها بشكل وثيق إلا أنها مالملة؛ إنها الآن ذات واقع سياسي واجتماعي يهدد توازن القوى في شمال غرب الهند. ولذلك، بدأ المسلمون بالتحرك وتجهيز أنفسهم، وبالمقابل، وجد الشيخ أنفسهم رجالاً يمتلكون صفات القتال غير أن لأمر لم تكن جيدة جداً فحارب المعلم هار غوفيند وقبض عليه وسجن من قبل جهانجير نفسه الذي قتل والده من قبل. لكن وفاة جهانجير بعد ذلك بفترة قصيرة أفسحت المجال لدفع فدية لهار غوفيند أتاح إطلاق سراحه ليعاود القتال من جديد.

امتار حكم المعلمين الثلاثة التاليين بأنها كانت فترة سلم واستعداد وتوطيد قوة الشيخ. لكن ثالث هؤلاء المعلمين وُضع في السجن في آخر الأمر ثم أعدم من قبل الإمبراطور أورانجير. وعاد الصراع غير المتكافئ إلى الانفجار مع تجدد النزاع العسكري إبان عهد المعلم العاشر، غوفيند سينغ (1675 1718) كان اسم هذا المعلم عند تولية الزعامة غوفيند راي، لكنه عُرف أكثر باسم غوفيند سينغ (غوفيند الأسد). لقد وجد الشيخ مهشين لمثل هذا الصراع الرئيس. وهم لم يكونوا مستعدين لأية عداوة لأي إنسان، كما أعلن، إلا أنهم عقدوا العزم على إعلان الحقيقة والدفاع عنها بلا خوف أو وجل. ولم يكونوا في معرض السعي إلى دولة مستقلة للشيخ إلا إذا اضطروا إلى ذلك وكان أمله ألا يقوم المسلمون بفرص القضية. وكان، في غصون ذلك، يحرص الشيخ للوقوف بحزم متمسكين

بدينتهم. وبينما كان ينتظر اشتباكات محتملة بالسلاح، راح يحصن أرواح تابعيه بكتابة الترانيم، بأسلوب المعلمين الأوائل لكنها كتبت بأسلوب عسكري في مرات أخرى. وأعيد تفسير الله بحيث يمكن إخراج شخصية الرب بهيئة إله متشدد للحشود في زمن الحظر العظيم. وعلى سبيل المثال:

«نحن إليه ذلك الذي يمسك السهم بيده؛

نحن لذلك الواحد الذي لا يخاف؛

نحن لإله الآلهة الذي هو في الحاضر والمستقبل

نحن للسيميتار، السيف ذي الحدين،

وسيف الحد الواحد، والخنجر...

نحن لذلك الذي يمسك بالصولجان...

نحن للسهم والقنون»...

وقد وردت هذه الكلمات بعد دعاء مذهل عبّرت عنه الكلمات التالية:

«التحية، التحية لخالق العالم، لمتقذ الخلق، راعي، التحية لك، أيها السيف!»
وتم في وقت لاحق جمع هذه الترانيم، هي وتلك الأقل تشدداً، في مصف واحد سمي «هبة المعلمين العشرة»، ولدين، من بين هذه الترانيم، الإعلان المؤثر التالي حول الأخوة الإنسانية:

«رجل ما يأمل أن يصبح راهباً

مقدساً عن طريق حلقة شعر رأسه،

ويقوم آخر بالجلوس في هيئة يوغوي

أو في شكل نسكي آخر.

بعضهم يسمون أنفسهم هندوساً،

آخرون يطلقون على أنفسهم مسلمين...

ومع ذلك، فالإنسان هو من عرف واحد في كل أنحاء العالم.

فاعبدوا الله الواحد ،

لكل الناس المعلم الإلهي الواحد ،

«كن الناس لهم اشكن نفسه

كل الناس لهم النفس ذاته».

وعن نفسه ومهمته ، يترنم قائلاً:

«لهذا الأمر بعثني الله إلى العالم

وعلى الأرض كنت قد ولدت فانياً.

وكما تحدث إليّ عليّ التحدث إلى الناس ،

بلا وجل سأعلن حقيقته .

لكن بلا عداوة لأحد.

أولئك الذين يدعووني إلهاً

سوف يسقطون في أعماق الجحيم.

حيوئي كخادم لله فحسب».

ليس هناك من شك في أن غوفيند سينغ كان مقتنعاً تماماً سلطته لإلهية
وعندما جاءه الإلهام ، بعد عدة أشهر من الاعتكاف والتأمل ، لوضع أعظم
ابتكاراته ، «الخالص» (أو النقاء) من خلال «حاندادي باهول» ، أو «تعميد
السيف» ، شعر بأن ذلك كان من الله . وقام في أحد الأيام ، بعد اختباره
لإخلاص خمسة من أتباعه ، ثلاثة منهم كانوا من الطبقات الاجتماعية التي تسمى
وضيعة ، وذلك بمحهم فرصة إثبات استعدادهم للموت في سبيل إيمانهم ، قام
بصب الماء في حوض حديدي وحركه سيف ذي حدين ، مضيفاً إليه حلويات
هدية أثناء ذلك بهدف صنع ما سيمى بالأمريت (أو شراب الكوثر). ثم أمر كل
واحد منهم بشرب ملء كف من الماء المحلى خمس مرات ورش الماء بعد ذلك
على شعر كل رجل وفي عينه خمس مرات. ويتعمدهم بهذا الشكل في طريقة

الحياة الجديدة، كان يطلب منهم ترديد ما أصبحت تعرف بصرخة لحرب للشيخ - «الاطهار هم من الله، والبصر الله» ومد تلك اللحظة وفيما بعد ذلك، أحد أولئك الرجال المعمدون، هم وكل من انضم إليهم، أي إلى «الخالصا» فيما بعد، اسم «السنغ» أو «الأسد»، وكلفوا، منذ ذلك الوقت وفيما بعد ذلك، بارتداء الكافات، «k»، الخمس: (1) الكش Kesh أو الشعر الطويل غير المقصوص للرأس والدقن، (2) الكنغا Kangha أو المشط، (3) الكاتش Kachh أو السروال التحتي، (4) الكار Kara أو الإسورة الفولاذية، (5) القريان kirpan أو السيف فيما عدا ذلك، تعهدوا بعبادة إله غير مرئي، وأن يعظموا الشيء المرئي والمقدس: الجراث، ويكرموا المعلمين، وينهضوا صباحاً قبل الفجر ويغتسلوا بالماء البارد ثم يتأملوا ويصلوا. لقد تخلّوا عن كل المحرضات والمنبهات، ولاسيما المشروبات الكحولية، وتجنبوا التبغ. وجرى تشجيعهم على أكل اللحم شريطة أن يكون لحم حيوان مذبح بالطريقة الموصوفة، أي بصرية واحدة من سيف.

المعلم غوفيند نفسه أصبح أسد (سينغ) بعد أن دفع الملقبين الخمسة الأوائل إلى تعميده كل بدوره بعد أن لقنهم طريقته. ثم ما لبث أن جعل هذه العبادة مفتوحة الأبواب أمام الناس من كل العنات بغض النظر عن طبقتهم الاجتماعية على الرغم من عدم رضا الطبقات العليا. وقد اندفع الكثيرون من أبناء الطبقات الدنيا، وحتى من المتبوزين، لالتحاق بتنظيم المعلم وتحولوا، وقد أذهلتهم عمادة السيف، من رجال متوقعين خحولين لا يلمسون، من طبقة دنيا إلى رجال أحرار شجعان متساوين مع أفضل الرجال، لقد منحهم العيش النظيف والنظام الغذائي المتكامل أجساماً قوية، ومحتهم الحماسة والثقة بالديانة الشجاعة والإقدام في المعركة؛ وحدد لهم الاتجاه قادة مخلصون ومستقلون.

لم يكن الشيخ جميعاً من الأسود (سينغ). فقد بقي قسم منهم من أتباع نانك، يظهرون ظلالاً شتى من السكينة، وصلوا متشككين بخصوص شن الحروب. ومع أن غوفيند سينغ نجح في قتاله ضد رعماء التلال المحاورين المعادين، إلا أن صراحه مع الإمبراطور المسلم أوار تجزيب دي الموارد الكثيرة



لم يحقق فوائده للشيخ. فقد فقد المعلم أساءه الأربعة - تم إعدام اثنين منهما - وهم الذين بنى عليهم آماله في الوراثة؛ إضافة إلى زيادة حيشه بالكامل. وأصبح غوفيند سينغ على علاقة طيبة مع خليفة الإمبراطور المغولي الصنديد، بهادور شاه، عقب وفاة الأول، ولم يدم ذلك إلا بقتل غوفيند بسكين مسلم قاتل عام 1708م. وكان قد مهد لمثل هذا الحدث عندما أصر أتباعه من السيخ بأنه عليهم اعتبار الحراث بمثابة معلم لهم بعد وفاته، وهو الذي يئس من آماله في التوريت؛ إذ لم تعد هناك حاجة لقيادة أخرى سوى تعليم الكتاب المقدس.

بعد غوفيند لم يعد لدي السيخ معلم (Guru) من البشر. وبدلاً من ذلك راحوا يعظمون كتاب الحراث باعتباره السلطة الإلهية الوحيدة. وصار الجرانث يتلقى في المعبد الذهبي لأرستار تكريماً يومياً ملكياً «كان يجري إلياسه كل صباح البروكار الغالي الثمن، ويوضع بنجيل على عرش منخفض تحت ظلة مرصعة، وفي كل مساء يضعونه ليهجع في هدأة الليل في سرير ذهبي دخل غرفة مقدسة، محمية من المداحلات الدنيوية بالمزالج والقصبان. «لكن، وبالرغم من أن كلماته كانت تردد في المعبد يومياً وتقرأ من سيخ متعددة، إلا أن جميع هذه السيخ مكتوبة بلهجات ولغات قديمة لا يفهمها سوى الاختصاصيين الذين كان عليهم شرحها وإفهامها للبقية».

كان تاريخ المسيحية السياسي تاريخ شهرة عسكرية عظيمة منذ زمن غوفيند. فقد كسبوا معارك عديدة، وهيموا بمرور الوقت على كامل البنجاب. وعندما جاء البريطانيون لإخضاعهم عامي 1845، 1848، أظهروا مقاومة مشهودة، وفي سنة 1849 استسلم آخر حاكم للسيخ، المهاراجا دوليب سينغ، للقوات البريطانية المنتصرة، وقدم، كبادرة ولاء للملكة فكتوريا، الماسة ذاتة الصيت عالمياً التي عرفت باسم «كوهي نور Koh-I-Noor». بعد ذلك، استجاب السيخ للاحترام الذي شعر به فاتحهم تجاههم، ولم يعودوا أبداً عن الكلمة التي أعطوهم إياها. وعندما تعمر التمرد الهندي، اندفع السيخ الحالص، وهم يستذكرون اضطهاد المسلمين لهم، للانضواء تحت الرايات البريطانية للمساعدة في استعادة هيبة التاج، وقد كافأهم التاج بإعطائهم ثقتهم، وأصبحوا العسكر



والشرطة المفضلين للقوة الاستعمارية البريطانية في كل أنحاء الشرق. فقد كانوا يشاهدون في هونغ كونغ وشنغهاي، وفي مناطق أقرب مثل سغافورة وبورما

لكن الشيخ لم يكونوا راضين - ونجى بحباطهم في التوترات التي بدأت بالظهور بين مختلف الفرق الناشئة فيما بينهم وفوق ذلك كله، فقد راحوا يعنون حقيقة أن «عبوديتهم» في ظل التاج البريطاني قد وضعت حداً لكل الأمل في تحقيق شكل من الديمقراطية في ظل الاستقلال من النموذج الذي أسسه معلموهم (Gurus)، يكون فيها جميع الناس الممثلين في الجمعية العامة أو الناث (Panth)، هم الحكام الفعليون في الأمور الزمنية، وحيث كل فرد من أفراد السبخ مساوٍ لأي واحد آخر، بينما يبقى الحراثث - وليس أي واحد آخر، مهم. علت سلطته - الحاكم الروحي النهائي والمطلق⁽¹⁾

كان لتقسيم الهند عام 1947 نتائج مأساوية على الشيخ في بداية الأمر فبعص أماكنهم المقدسة، بما فيها مكان ولادة نانك، أعطيت للباكستان، وفرّ عدة آلاف من الشيخ إلى مدن في الهند كلاجثين، ومنها مدينة أمستار. ولجأ بعضهم لفترة وجيزة إلى بيوت السيخ البجايين وانقلوا إلى العنف للتفريح عن كرههم وغضبهم. إن جميع السيخ هم اليوم ضمن حدود الهند، غير أن مكانتهم فيها غير مرضية لهم، بعضهم يطلب استقلالاً سياسياً كاملاً، وآخرون يعارضون إقامة دولة منفصلة للشيخ معتقدين أن للسيخية دوراً يجب أن نعبه في تطوير الديمقراطية الهندية واعترفت الحكومة الهندية شرعية المطالب لفريق آخر بعد من أجل استقلال ذاتي أكبر ضمن الكومنولث الهندي، ومنحت حوالي سنة ملايين مسيحي مقيمين فيما تبقى من البنجاب القديمة شكلاً من أشكال الدولة أو الحكم المحلي⁽²⁾.

(1) سمحت النساء أيضاً قدرًا كبيراً من الحرية، فشاركن في التجمعات الخاصة باصلاة

وبالطقوس المختلفة، وفتحت الأبواب أمامهن للمشاركة فعالية

(2) تمت ترجمة هذا الفصل عن كتاب:

- Jon B. Noss, Man's Religions, Macmillan, Newyork, 1974.



الفصل الثاني

الديانة البوذية

تأليف: John B. Noss

ترجمة: محمود منقذ الهاشمي

1- البوذية في طورها الأول

الاعتدال في نكران الدنيا

تبدو البوذية⁽¹⁾ في المنظور الزمني الطويل مزمنة للجانية، ولو أنها نشأت بعدها سجيل. ثم إنها تشارك الجانية في بعض من أعمق بواعثها. فكانت كالجانية حركة منكرة للدنيا تشوف إلى تحرير الذات الحقيقية. وكانت إلى ذلك خطوة نحو استقلال الفكر والعمل، بانسلاخها عن طقة ان «كشاثريا»⁽²⁾، والتمسها كل طبقات الناس وظروفهم. و شأن ماهايرا (Mahurina)، مؤسس فقد وجد الجانية الراهب غوتاما أن فلسفة البرهمنيين غير مقبولة ومزاعمهم واهية وتوصل كذلك إلى إنكار نجوع الخلاص في تعاليم «أسفار الفيدا»⁽³⁾، وما يقوم عليها من التقيد بالطقوس، وتحدي ادعاء الكهانة البرهمانية الحقوق المخصوص عليها بإظهاره سبيل الخلاص.

ولكن مع أن أوجه شبه البوذية للجانية دقيقة في بعض النواحي، فإن أوجه الاختلاف في النواحي الأخرى كبيرة، وحيث ركزت إحدى الديانتين أملها الكبير على الزهد

(1) مرة أخرى ستستخدم مصطلحاً يتضمن درحة من التماثل ليست موحدة. والبوذيون، كالهندوس، عندما يشيرون إلى ما يدعوه الغربيون «البودية» أو «الدين البوذي»، يستخدمون مصطلح الـ «دارما» Dharma (وفي البالية دهمما Dhamma). ويكمن اختلافهم الوحيد عن الهندوس في هذا الشأن في ربطهم هذا المصطلح بتعاليم إسمان واحد، هو البودا غوتامة. والمصطلح البديل هو «ساسنا» Sasana، الذي يعني المجموعة الكلية من المعتقدات الكلية من المعتقدات والممارسات في الدين البوذي، وبصورة مجملية في «التنظيم» أو «الظام» البوذي.

(2) كشاثريا Kshatriya، طقة معارية أو حاكمة، وهي الطبقة الثانية بين الطبقات الأربع العليا في المجتمع البرهمني (المترجم).

(3) الكتب الأساسية المقدسة في البرهمنية (المترجم)

المتصلب والمفرط، فقد وجدت الأخرى النجاة في «السييل الوسط» المعتدل والحصيف. ولم يكن الزهد المفرط عند بوذا حصافة أكثر مما كانت الشهوانية. وقد اختبر بهذوم وموضوعية كل سبيل للخلاص قدمه معلّمو زمانه ورعاؤه الروحانيون، وأبى أن يجرف إلى أية شطحة في السلوك الديني، مهما كانت متسقة ذاتياً من الوجهة المنطقية.

1- حياة المؤسّس

الشباب:

يوجد نوع من التوازي بين حياتي سودا و«ماهاويرا» أفصى ببعض أوائل الدارسين إلى اعتبار الرجلين متطابقين. فعلى سبيل المثال، وُلد كلاهما (إذا كان من شأننا أن نقبل الروايات التقليدية)⁽¹⁾، في مقام رفيع بوصفهما عضوين في

(1) كما هو الأمر في حالة ماهاويرا (وسوف نرى أن الاختراز نفسه موجود في حالات أخرى نطرح أمامنا)، ينبغي للقارئ أن يكون حذراً فلا يقبل السير التقليدية قبولاً غير نقدي فالشخصيات التاريخية التي أسست لأديان الكبيرة قد استعاد أثنائها ذكرها بمحبة وتعظيم، وكانت لديهم حاجة ماسة إلى استحصار صورهم في الزمن بوضوح، ولذلك ومن حيث لا يشعرون أضافوا إلى لروايات التي تناقلوها التفاصيل التي اصطنعوها لها، ومن المستحسن أن يقول قارئ نفسه: «هنا القصة التي طها الملايين حقيقة وعاشت معهم ويجب التأكيد على أن انتقد التاريخي للأديان الشريفة لم يبدأ إلا حديثاً، وسيكون من الضروري أن ظل في حالة الترقّب الشكّك إلى أن يوجد شيء من قبيل اإكتمال الحيل لمقدي لمدوّنات هذه الأديان.

وبالنسبة إلى الهدد، فأغلب لظن أن يستمر هذا الترقّب دائماً، لأن صعوبة امتلاك لحقيقة التاريخية من المأثور نترديد، ما دامت شعوب الهند أشدّ تركزاً حول الفكر من ميله الفكري إلى التاريخ. ويضاف إلى ذلك أن هذه الصعوبة يفضّلها كثيراً أن الإيصال لشعوي قد كان الوسيلة الأساسية لمحافظة على الأدب والمعرفة قروياً كثيرة. وحتى عندما كانت النصوص لمقدّسة بعُرّ عنها كتابة (رهاء القرن الثالث ق م)، كانت تُعد أدنى على وجه من الوجوه من المود المقلّولة شعوباً، إذ يجري الاعتقاد أن صوت الشخص المتفهم وهو يتلو النصوص يُفْضي بالمعاني وافروق لدقيقة التي لا تُفهم من خلال العين وحدها. ومن الواضح أن التأخّر النسبي للإيصال المكتوب يزيد من تعجّر النقد الصّبي كنّات.



أسرتين بارزتين من طبقة الـ«كُشاثريّا»؛ وكاد كلاهما عدم الرض عن حياته، وبرغم زواجهما وإيجاب كل منهما طقلاً، هجرا بيتيهما وصارا راهبين متسولين جوالين، ورفض كلاهما مثالية البرهمنيين التي تؤمن بوحدة الوجود؛ وأمس كلاهما أخوية رهبانية تستبعد التمييزات الطبقية؛ وكان كلاهما خارجاً عن الإجماع من وجهة نظر الهندوسية لأنه أنكر القداسة الخاصة بالكتابات الفيدية Vedic. ولكنه صار واضحاً الآن أنهما كانا يختلفان بصورة بارزة أكثر مما كانا يتفقان، وأنهما إذا كانا متشابهين في سيرتيهما ومعتقداتهما، فإن ذلك كان ناجماً عن التشابه الذي فرصته عليهما أرمتهما وبيتتهما من جهة⁽¹⁾ وعن محص المصادفة من جهة أخرى.

وكان «سدارثا» sidhartha (وفي البالية سِدْهَتَا Siddhattha) هو الاسم الأول لمؤسس البوذية واسم سبه «غوتاما» Gautama، وقد وُلد سنة 563 ق.م في الهند لشمالية، على مبعده نحو مئة ميل من بنارس⁽²⁾، في صقيع ريفي خصيب على التلال الواقعة في سفوح جبال هيمالايا. كان أبوه شيخاً ثانياً لعشيرة ساكِيّة sakya [أو شاكِيّة Shakya]، التي كانت أسرها تتمسك بأرضها بالسيطرة المشتركة، ومن دأبها اتخاذ القرارات السياسية في الاجتماعات العامة، الشاملة والمتكررة.

- (1) يكمن التشبه في أن كليهما قد جاء من المقاصد الواقعة شمالي نهر الغانج حيث كانت الهيمنة الآرية تقارم بعد وكانت البرهمانية في موضع شك. ومن المهم في كل حالة من هاتين الحالتين أن اتباعهما لم دوتاً تعاليمهم بالسسكريتي، لغة الأرسين، بل باللهجات المحلية، بالأردامغدينية Ardhamagdhin نالسة إلى الجينية، والالية Pali بالنسة إلى البوذية ومهما يكن، ففي الصفحات التالية سوف تُقدّم أسماء الأماكن ولأشخاص ومعظم المصطلحات التي تظهر في الخطاب لبودي بالسسكريتي عموماً، مع التهجئة البالية عندما تُعدّ مستحسنة وبما أن التهجئات السنسكريتية قد استخدمت في كل أميا لشرحه فصلاً عن الكتابات البوذية في الهند، فإن اللجوء إليها أقلّ تشويشاً في التقديم من استخدام التهجئات التي تعكس التالفظ المحلي (والسكريتي برغم كل شيء هي لانيبة الشرق)
- (2) بنارس Benares مدينة على نهر الغانج، عاصمة ممكة كاشي القديمة (المنترجم).



وكانت السير البطولية المدونة عن الماضي تتوالد اعتماداً على النزر اليسير من الوقائع المتعلقة بطفولة غوتاما، ويُصّر الموروث على أن الأب كان يأمل أن يصبح ابنه «عاهلاً شاملاً»، إمبراطوراً للهند كلها، ولكن توقعات الأب لم تكن تنطق على الآن. فقد كان غوتاما الشاب يمتلك عقلاً تحليلياً صافياً وروحاً مرهفة الإحساس. وكن مقدراً له أن يغدو في منزل أبيه غريباً باطراًد. ومما لا ريب فيه أن المأثورات تبالح في الثرف الذي كان يحيط به، ولكن من المرجح أن يكون هناك شيء من الحقيقة في العبارات التي عُزيت إلى غوتاما بعدئذٍ «كست أرتدي أثواباً من الحرير وكان خدّمي يسكون بمظلة بيضاء تحوني». ويكاد لا يكون حقيقياً أن أساء كان «ملكاً»، كما يجزم الموروث فيما بعد. ولربما الأصدق هو ما ورد في قول كنيث سوندرز Kennoth Saunders من أن الحياة في منزل والد غوتام لم تكن «مغايرة للحياة في قصر اسكوتلاندي من العصور الوسطى». ولم يقدم إليه حتى الزواج بلساً دائماً لافتقاره إلى هدوء السال. ففي سن السادسة عشرة، أو كما تقول بعض الروايات، في التاسعة عشرة تزوّج «أميرة» من جيرانه. وتقول السيرة البطولية أنها كانت «جليلة مثل ملكة السماء، وفيّة دوماً، مبتهجة ليل نهار، مفعمة بالكرامة ووافقة اللطف»، وآية من آيات الإخلاص الروحي عند النساء. ولكن غوتاما كان يغدو في سريرته شقياً على نحو متزايد. ويبدو أنه قد عزّم سرّاً في فترة من فترات عشرينياته أن «يخرج من حياته البيئية إلى حالة التشرد» التي يمارسها المتسوّل الديني، وعندما أنجبت له زوجته ابناً، وهو في عشرينياته، شعر بأنه حر في متابعة ميله الخفي.

هذا التصميم على التخلي عن الحياة البيئية قد قدم للمؤمنين البوذيين مشكلة جذرية بالاهتمام. فكانوا يتساءلون، لماذا يقرّر الأمير المسعود، برغم ما لديه من زوجة مخلصّة وأب وابن صغير، أن يتخلى عن العيش تحت سقف واحد معهم؟ فبحثوا بنصر سيكولوجي حقيقي عن السبب لا في ردة فعل الأمر الشاب الروحية على البيئة المباشرة وحسب، وقد كانت من أبهج البيئات، بل كذلك على الحياة نفسها كما لا بد أن يعيشها كل إنسان، سواء أكان أميراً أم فقيراً



معوزاً، وأنشؤوا السيرة الطولية الشهيرة «المناظر الأربعة العابرة». وقوام المتنوعات الكثيرة لهذه القصة⁽¹⁾ يسير قريباً من هذا النحو:

كان العرافون قد حنروا أنا غوتاما سلفاً إيان ميلاد لأمير من أن ابه قد يتخلّى عن الحياة البنيّة ويغدو راهباً مشرداً، ولكنه، من جهة أخرى، إذا حيل بينه وبين اتخاذ هذه الخطوة، فقد يغدو إمبراطور الهند كلها («عاهلاً شاملاً») وهكذا تولّى الأب أمر عدم مقاساة الأمير الشاب شدائد الحياة وأحزانها، وألاً يعرف الحقيقة المحزنة التي تحذب الكثيرين إلى الدين، وهذه الحقيقة هي أن الحياة البشرية تختزلها الشيخوخة، والمرض، والموت. وكان يحيط بغوتاما خدم شان، وقد بنى له أبوه ثلاثة قصور، «وعاش في متعة الهناء العظيم، وفق تبدل الفصول، في كل قصر من هذه القصور». وكان الأب شديد النجاح في حجب منظر المسنين والمرضى، وكان يزيح عن الطرق العامة كل شيء إلا الشبان والصبايا العذارى عندما يخرج الأمير ممتطياً مركبته، فترعرع الأمير جاهلاً بالمشير المشترك للبشر، وهو وشاكة الحدوث المؤكد للشيخوخة والمرض والموت، ولذلك أرسل الأرباب، وهم ينطرون من اسماء ويعلمون أن عليهم أن يشتركوا في الأمر، واحداً منهم إلى الأرض ليتخذ الهيئات التي لابد أن نوقف الأمير الشاب على مصيره الحقيقي وفجأة ظهر الإله على جانب الطريق في أحد الأيام في هيئة عمحور شديد الهرم والوهن، فأمر الأمير سائق المركبة أن يقول له ما الذي شاهده، وعرف أول مرة بالحاتمة البائسة لحياة كل إنسان. وفي يوم آخر رأى الأمير الظهور الثاني، وهو ظهور مريض مقرّز للمس، وعرف أول مرة كيف يمكن للمرض البدني والشقاء أن مصاحب الإنسان في كل أيام عمره. وكان المنظر الثالث منظر إنسان ميت محمولاً على كومة الحطب التي تحرق عليها الجثة في مراسم جنازتها، فعرف الأمير بواقع الموت الرهيب. وسلبته هذه المناظر الفطيفة الثلاثة هدوء السال. (في فقرة من أقدم الفقرات في الكتابات البوذية يُذكر أنه يقول أيا كذلك حاصع لتفتّح ولست متحرراً من سيطرة الشيخوخة والمرض والموت.

(1) أشهر رواية لها توجد في حكايات الـ «Jataka».



أمن الصواب أن أشعر بالهول والنفور والتقزّر عندم أرى شخصاً آخر في مثل هذه البلوى؟ وعندما كنت أفكّر على هذه الصورة، يا تلاميذي، مات في داخلي كل مرح الحياة). وحين فرغ أبوه من اكتاب الروح الذي كابده الأمير، توخى أن يشرح صدره بالتسليّة المعدّة بكامل العناية والتفصيل، ولكن من دون طائل. وما برح الأمير منذهلاً حتى شاهد المنظر الرابع، وهو منظر زاهد هادئ في رداءه الأصفر، يسير نحوه وهو قاعد تحت شجرة على حافة الطريق. ومن هذا الشخص، الذي ظفر بهدوء الروح الحقيقي، تعلّم كيف يمكن لفوز بالتحرّر من شقاوات الشيخوخة ولمرص والموت، ويقال إن الأمير قد اتّخذ عندئذٍ قراره بالخروج من الحياة البتية إلى حالة التشرّد.

التخلي الكبير:

يسرد مقطع من المقاطع الباكّة: «مع كل ما في ريعان شبابي من الجمال، ومن غرارة الشعر الفاحم الذي لم يمسه شيب - وعلى رغم رغبات أبويّ، اللذين ذرفا الدموع وتفجعاً - قصصت شعري ولحيني، ولبست الرداء الأصفر وانقطعت عن البيت إلى التشرّد». ونروي السير الطولية البوذية بتفصيل محب عن الصراع الذي رافق التوصل إلى القرار بالتخلي عن مكانته الرفيعة في الدنيا: كيف أمر أبوه الفتيات الرافصات بالتسرية عن الأمير المهموم بالتفكير، ولكن عثاً، لأن الأمير كان يقعد على الأريكة صامتاً حتى تسقط الرافصات على الأرض مهكات ويخلدن إلى سبات عميق؛ وكيف كان الأمير ينهض عندئذٍ ويحطو باشمزاز داخلي فوق الأشكال المنبسطة لفتيات وقد تمدّدت أذرعهن وسيقانهن في استرخاء، ويشقّ طريقه إلى حجرة روجته وهناك، وهو يحلق إلى الأم النائمة ويجانبها وليدهما «راهولا» Rahula، يلقي تحية وداع غير منطوقة، ثم يخرج ليثب إلى جواده الأبيض الكبير ويمطيه خارجاً به. يصحبه سائق مركبته سائراً بجواره، إلى مكان بعيد، وراء الهر، وبما أنه قد حلق شعره ولحيته وقبض أثوابه الثرية بالرداء الأصفر الخشن، فقد أوعر إلى سائق مركبته بالعودة ونوغل في الغابة، واحداً من مجموعة كبيرة مجهولة من السحاذين المنقطعين إلى شدان الخلاص من هموم الوحود الفاني

وهكذا بدأت مرحلة ست سنوات من الصراع الشديد في سبيل تحقيق الخلاص.



سنوات البحث الست:

تقول السير البطولية إنه كان حريصاً على عدم رفض الفلسفة البرهمانية حتى قبل اختبارها فذهب أولاً إلى «راجاها» Rajagaha، عاصمة مملكة «مغدا» Magdha (في الهند القديمة)، وصار بالتالي تلميذاً لفيلسوفين برهمانيين زاهدين في كهوف على منحدرات التلال، وسير معهما البرهمانية التأملية، ومن الواضح أنه مارس تدريبات متنوعة في اليوغا، وعلمه المعلم الأول، وهو الناسك «آلارا كالاما» Alara Kalama، فكرة «عالم الفراغ» الذي يمكن للإنسان بلوغه إذا اتبع «مراحل التأمل». ولكن غوتاما كان مُحَبَّطاً، فقد كان داء مزاج شديد الموضوعية والعملية، ولذلك مضى إلى معلمه لثاني، الناسك «أدكا رامتا» uddaka Ramaputta، الذي حدثه عن «الحالة التي لا يوجد فيها فكر ولا فكر»، ولم يصل معه إلى نتائج أفضل. وفي النهاية اقتنع أن أسلوب البرهمانية وجوهرها لن يفضيا به إلى السبيل الحقيقي إلى التنوير، فانسحب، وأزمع أن يختبر، بالموضوعية نفسها، ذلك التشفيف البدني المفرط الذي كانت الجاينية من جملة الملل التي تحض عليه في ذلك الحين.

وبعد مدة وجيزة من لتطواف، دخل غابة في «أرُفِلا»⁽¹⁾، التي كان يجري عبرها نهر صاف، «ولست بعيدة عنها قرية من أجل القوت». وهناك، ألزم نفسه، وهو جالس تحت الأشجار، بهذه التدريبات الذاتية القاسية خمس سنوات حتى كادت الحياة تفارقه، وصار مجرد جلد وعظم ووفقاً لأقدم الروايات، كنت فكرته هي أن الذهن يغدو أشدّ صمماً عندما يكون الحسم أشدّ انضباطاً، والأمر كما كان يفكر مثل قضيب أخضر مليء بالنسغ في الماء، وأقبل إنسان ومعه عود ثقاب، ليشعل ناراً. هل تعتقدون أنه ينجح في عمله بحكّ عود ثقابه بذلك القضيب الأخضر المليء بالماء؟ إنه مهما كدّ وتعنى لن يستطيع، وكذلك هي الحال مع النساك أو البرهمانيين الذين لا تعاشر حيواناتهم بعيداً عن اللذات

(1) أرُفِلا Uruvela: مقاطعة في مقدّمة، والغابة التي دخلها غوتاما قريبة من قرية «سينا» Sena في هذه المقاطعة (المترجم).



الحسية، أما الرهّاد الذين تعاش حياتهم بعيداً عن اللذات الحسية فسوف يحدون أن ضوء الفهم الجاف قد يشتعل فيهم في النهاية.

وهنا لا بد من التعاضّي عن كثير من المبالغة التريحية، ولكن يقال أن غوتاما قد قد آتذ وأسنانه ثابتة ولسانه مضغوط على سقف حلقه ناشداً «بمحض القرة الذهنية» أن «يضبط فؤاده ويجهز ويهيئ عليه» إلى أن سال العرق من إبطيه. ومارس ضبط التنفس إلى أن سمع عجباً في رأسه وشعر كأن سيقاً يخترق جمجمته؛ وكاد الألم المبرح يسوقه إلى انعدام الإحساس ولم يصل إلى تبصر بعد، وعاش مراحل رمنية على كل الأغذية التي تثير الغثيان، وارتدى الأثواب البالية المرعجة، ووقف في وضعية واحدة أياماً، أو إذا قد القرفصاء، يتقدم مقرفصاً. وكان يفقد على أريكة من الأشواك، ويسنلقي في المقبرة فوق العظام المتفحمة بين الجثث المتسخة تاركاً الوسخ والقذر على جسمه حتى يتساقط من تلقاء ذاته، وكان يأكل حتى برازه في برحاء الضبط الذاتي، ويخفض غذاءه إلى «حبة قنب واحدة» أو «حبة واحدة من الأرز» أو «ثمرة عتاب واحدة» في اليوم وصار حليلاً للغاية، ويعزو إليه كتاب الـ «ماجهيما نيكايا» Majjhima Nikaya هذه الكلمات التي يصور بها نفسه: «عندما كنت أحياء على ثمرة واحدة في اليوم، ازداد هزال جسمي إلى أقصى حد؛ وصارت أطرافي مثل الأوصال المليئة بالعقد في الساعات المتسلقة الذبلة؛ وكحافر الجاموس صار عجزي الضامر؛ ومثل فتلات الحبل صار عمودي الفقاري؛ وكاست أضلاعي مثل العوارض الخشبية في سقف مائل يتهاوى؛ وكالومضت النجمية التي نلتع في أعماق بشر سحق كانت تتلأأ عينايا اللامعتان اللتان تغوران عميقاً في أعماق وقبهما؛ وكما تنكمش وتيبس في الحرارة قشرة يقطينة مقطوعة كانت جلدة رأسي تنكمش وتيبس وإذا ما سعت إلى أن أتحنس بطني كان عمودي الفقاري هو ما أجده في قصتي».

لا بد أن يكون لهذا القهر غير العادي للنفس نتائجه، إذا كانت النظرية اسبيكولوجية التي وحدنا أنه تناها سليمة، وهي أن التأمل الذي يتم السعي إليه بدأب ويجسم مدرّب بقسوة يقضي بالمرء إلى الغاية، ولكن غوتاما كان لشدة

كربه بعيداً عن التنوّ كما كان من قبل، ووفقاً للمصدر الذي اقتبسنا منه منذ قليل، فقد فكّر في نفسه: «مع كل أعمال التقشف هذه، أخفق في تحاور لحدود البشرية العادية وارتقاء ذرى فهم أكرم وبصيرة أسمى أيمكن أن يكون هناك سبيل أحر إلى التنوّ؟ وفي غضون ذلك انضم إليه نساك آخرون، على أمل أن يشاركهم في معرفته، وعندما شاهدوه، كان قد قام من مقعده في أحد الأيام لينزل إلى النهر، وأغمي عليه وغاب عن الوجود، وفكر الزهد الخمسة الذين تحلقوا حول جسده الساكن: «إيه سيموت، إله الزاهد غوتما سيموت»، وكانوا يتساءلون هل دخل الآن في النرفنا، ولكنه أفاق، وبعد أن تمدد في الماء الضحل قرب ضفة النهر، انتعش ذهنه وجسمه بصورة كافية ليبدأ الحياة محدثاً، وبموضوعة رؤيته التي سمّت حياته كلها، استخلص الآن أن طريقة قهر النفس قد أخفقت، وأن جسمه لا يمكن أن يدعم فكره، وأن عليه أن يأكل ويشرب ويقوّيه. وهكذا ندول بيده فصصة التسول واستأنف حياه الـ«بريياجكا» Pribbajaka (المتسول الجوال)، وبينما هو جالس تحت إحدى الأشجار، أثار حو فتاة قروية شابة، اسمها «سُجاتا» Sujata، فأعطته وعاءً فيه أرز مسلوق في الحليب، أعدته تقدمة له⁽¹⁾. وكان النساك الخمسة مستائين من إعطائه نفسه قيادها، وبكلمات غاضبة بدروا المكان متوجّهين إلى بنّارَس، قائلين أن الترف قد استردّه وإنه في تخليه عن الصراع، قد صار مرتداً.

ولكن غوتاما لم يعرج، على الرغم من عودته إلى حالة الوعي العادي، فإن ست سنوات من البحث على امتداد أوسع دربين للخلاص معترف بهما ومعروفين في الهند، وهما التأمل الفلسفي والتقشف الجسدي، لم تثمر أية نتائج ولكنه لم يكفّ عن الصراع، وقد صار تفكيره الآن أكثر عمقاً ودلالة بكثير.

(1) تذكر بعض الروايات أن «سُجاتا» هي ابنة رئيس قرية «سينا» وليس أكيداً ما حفّزها على تقديم الطعام إلى غوتاما؛ ولكن تنقّ الروايات على أنه بعد أن تغدّى بالوجبة التي قدمتها إليه، استعاد قوته وحيويته (المترجم).

التنور العظيم:

حَنَحَ غوتاما إلى مكان يُدعى الآن «بود غايا» Bodh - Gaya، في داخل غابة، وقعد في أسفل شجرة كبيرة من أشجار التين الهندي (وهي شجرة صارت تُعرف الآن بـ «شجرة المعرفة أو شجرة السودي Bodhi»، أو على نحو أوسط بـ «شجرة البو Bo»)، وهناك شرع في عملية تأمل كان من شأنها أن تؤثر في تفكير ملايين الناس بعده. وتؤكد البوذية أنه كَرَّ على أسنانه وقال لنفسه «ههنا سأقعد، ولو بقي بالتدريج جلدي وأعصبي وعظامي، وجف نجع حياتي، إلى أن أتوصل إلى التنور». وفي جميع الاحتمالات، كانت الحقيقة تختلف عن ذلك كثيراً ومن المرجح بمحاولات قاسية جداً، ولذلك فإن تصميمه قد حال بينه وبين حالة الوعي التي كان يرغب فيها، ولكنه الآن، وإزاء انهزامه الذاتي، تراخت إرادته، فسمح لدهنه أن يسرح في تجربته السابقة، ولابد أنه قد ثارت في ذهنه أسئلة من هذا القبيل: ما هو اعتقاده حول حياته وبحثه عن الخلاص حتى الآن؟ لماذا أخفق؟

وبعته، جاءه الجواب، إن عجزه عن أن اختبار تجربة التحرر من الألم كان ناجماً عن الرغبة (تنها Tanha)، وفي السنسكريتية تريشنا Trishna أي «الظما» أو «الاشتيا»، المحبطة باستمرار وبصوره مؤلمة⁽¹⁾. ولكنه لكي يزيل الرغبة المحدثة للألم عليه أن يحدد أسبابها ويمنعها من الانبعاث، لقد كان بمقدوره أن يرى أن سياق حياته بأكملها وما رافقها من أفكار تطفح بأسباب الرغبة والألم

(1) إن هذا انتصر مسبق في الأوبانشادات Upanishads [الكتب العيسمية البرهمانية]، إذ يقول (يچينا فالكيا) Yginavalkya في الـ «بريهدرانكيا» Br.hadarankya إن أعمال الشخص (الكارما) تحترضها رغباته، فإذا كانت هذه الرغبات مرتبطة بهذه الدنيا، فإن سيمود عودات متكررة بعد موته، حتى يستأصل الرغبات الدنيوية بالانصرار على البرعية في براهمان أتمان Brahman - Atman، وعندئذ سوف يذهب إلى الترفانسا إلى الأسد، ولكن تأكيد البوذا قد انصب على الجوانب السيكلولوجية لا الميتافيزيقية من البرية، وقد ربط الرغبة بالإحباط والألم، وركز على هذه الحقيقة.



وتتوخى المآثورات البوذية أن توضح هذه الحقيقة بوضع البوذا المستقبلي رمزياً في مأزق كوني، فتمرص أو غوتاما قد اقترب منه «الشرير» متمثلاً في شخص «مارا» Mara، إله الرغبة والموت، يغويه لكي يُقلع عن بحثه ويقاد للذة ويرسل المغوي إليه ثلاث سات مشيرات للشهوة الجنسية تبعهن حاشية من الرافضات اللاتي تتأثر بهن الحواس. وعندما أحقق في حداثه، اتخذ مارا أروهب هيئة له واستدعى رهطاً من الشياطين لإعائه على ترويع البوذا المستقبلي وإثارة رغبته في التشبث بالحياة على الأقر. وأنهالوا عليه بالريح والمطر ورموه بانقذائف المميته مثل الأشجار المقتلعة من جذورها، والوحد المخلّي، والصخور النارية، وحجر الفحم الحجري، والرماد المتوهج، حتى استحال الظلام الدامس إلى وهج. ولكن بوذا المستقبل بقي ساكناً في مكانه تحت في شجرة التين الهندي الكبيرة وهو يشعر بالفقائف تنهال عليه وكأنها عسليج الورد. وفي النهاية كان «الشرير» هو المرتاع، لأن غوتاما الثابت في مكانه عندما لامست أصبع يده اليمنى الأرض دوى صوب صادر من الأرض يعادل في قوته آلاف الرعود مجتمعة، فما كان من «الشرير» إلا أن ولي الأذمار. وبعد ذلك بوقت قصير جاءت التنور (البودي Bodhi) وهو قاعد في دعة تحت «شجرة البو»، لأنه أدرك أن الرغبة تنشأ في سياق سلسلة سببية ذات اثنتي عشرة حلقة. ولكنه نحا منها إلى حياة جديدة، هي شكل أسمى للوعي المتحرر من الرغبة وما يلازمها من الألم.

ومهما كانت سيورة تفكيره، فهو الآن من دون رغبة، فلا يشعر بالصببات الحسية، وقد تطهر من «الأحوال الدهنية المغلوطة». وتقول الكتب البوذية إنه تحول بعدئذ إلى حالة «الإدراك» أو الاستياء، حالة من «لقاء اتام والاتزان، ولاح له أنه «قد انقضت الجهالة وظهرت المعرفة، وانقشع الظلام وظهر النور»⁽¹⁾.

(1) إن القول بأن بوذا رأى نوراً أو مساءً عظيماً هو أمر تشهد به كل المآثورات وقد يكون السبب في اجتراء القرصية أن الشامانات يشدون العبوة، والرهان يشغلون بصط انفسهم في أثناء التأمل المتطول، والصوفيين يلغون احدهم ابديية القصوى للصلاة والصيام؛ والراعين في الزن Zen الذين يشدون «سانوري» Satori متشابهون في حل خبرتهم لحاله البديية (التسّم بثاني أكسيد الكربون)؟ ثني نسب رؤيه وميص من الضوء أو الشعاع الساطع، والشعور باليقين المقترن بالوجد حيال التبصر الذي لديهم



عندما قعد هناك «حاداً، وجاهداً، وذبت العزيمة». وكذلك كان مقتنعاً أن «الولادة الجديدة لم يعد لها وجود؛ فقد عشتُ أرفع حياة؛ وانقضت مهمتي؛ وبالنسبة إليّ لا يوجد الآن أكثر مما كنت». وهكذا عاش الخبرة الأولى الدنيوية للـ «نيبانا» Nibbana (أي النرفانا Nirvana). ومن الآن فصاعداً صار البوذا، أي المتنوّز.

وبعد أن مصت حالة الوجد، واجهته على الفور مشكلة، وهي واقعة من أكثر الوقائع التي تشهد بصحتها الكتب البوذية. فلقد توصّل إلى «مذهب» كان «عميقاً، وعويصاً، وشاقاً على الفهم». وإذا كان من شأنه أن يعط بهذا المذهب أو «الذهماً»⁽¹⁾، وكان من شأن الآخرين ألا يفهموه، فإن ذلك سيكون عناء وإزعاجاً له. وبعد شيء من النزاع مع نفسه، في مسألة هل عليه أن يظل «الواحد المتنوّز لنفسه» وبعد «نقاد» كارمّاه his karma يدخل «النرفانا» حين وفاته، أم أن يؤجّل دخوله في النرفانا، ويصبح بوذا A Buddha لكل الناس، بوذا معلماً؟ ثم نهض وعاد إلى الدنيا لينقل إلى الآخرين حقيقته المقفّدة.

وفتش عن الرهّاد الخمسة الذين احتقروه في أُرُفِلا ووجدهم في «روض الأيّل» في بنارس، وهناك عاش نصراً شخصياً عظيماً. وفي اليدية، عندما رأوه مقبلاً نحوهم من بين الأشجار، قالوا بمرارة: «إلى هنا يأتي الناسك عوتما»، الذي يأكل الطعام اللدسم وينقاد لشهوات نفسه، دعونا لا نظهر له لاحترام، ولا نهض للقاءه، ومع ذلك فلنخرج مقعداً إضافياً ونهمهم: «إذا أردت أن تقعد، اقعد»! ولكن بوذا نشر الصفاء والسناء حوله حتى لم يستطيعوا أن يشبهوا بأنظارهم ولا أن يحجموا عن استقباله، ونهضوا، وتقدّم منه أحدهم ليأخذ منه قصعته ورداءه؛ وأشار غيره إلى مقعده؛ وأحضر ثالث ماءً ليغسل قدميه ثم بدأ نقاش مطوّل ومحبّب إلى القلب، ورداً على اتهامهم له بأنه أهدر إمكانيّة التنوّز بتحليّته عن لزهد والارتداء إلى إعطاء النفس قيادها، أحاب بالكلمات المعروفة باسم «الموعظة في روض الأيّل في بنارس»:

(1) «دأّما» Dhamma أو «دارما» Dharma الحقيقة البوذية أو المذهب الرّوذي (المترجم)



«هناك نوعان من الإفراط، أيها الرجال الذين يعيشون على الصدقات، على من تخلى عن لدنيا اجتنبهما فما هما - الحياة التي تمنح للدائد، والمخصصة لمتع الشهوات، وهذه حياة مخزية، وشهوانية، وسوقية، ودينية، وعديمة الجدوى؛ والحبوة التي تمنح لقهر النمر؛ وهي مؤلمة، ودينية، وعديمة الجدوى وباجتنب هذين الإفراطين فإن مكتشف الحقيقة [ال«تُدغَتَا»] Tathagata: تسمية بوذا لنفسه - ومعناها الحرفي الذي وصل إلى لحقيقة] قد اكتسب معرفة «السليل الوسط» الذي يفضي إلى الحكمة، ويؤدي إلى الهدوء، والمعرفة، والتنوّ، والترفان». وسط لهم خبرته وطالبهم بتصديق دليله، وأن يعترفوا بأنه أرهت (راهب خبر التنوّ)، وأن يجربوا «السليل الوسط» الذي دعا إليه في ذلك الوقت واعتدى النساك لخمسة، وهكذا فإن «السَّمْعَهَا» Samgha (المنظمة البرهانية البوذية) قد جاءت إلى الوجود⁽¹⁾. ثم باشر بوذا العمل بهمة في كهنوته المتجول في الهند الشمالية.

تأسيس الرهبانية البوذية:

مع تحوال البودا واعظاً، تالت الهدايات، وجاء بعضها من طفنه الاجتماعية ال«كُشاثريا»، حتى ارتفع عدد التلاميذ إلى الستين ثم سرعان ما تضاعف عدد الرهبان، وانصم إلى جماعة أباحثين عن المعرفة والتلامذة ليس من طبقة ال«كُشاثريا» والطبقات الاجتماعية الدني وحسب، بل كذلك الكثير من أبرهمانيين، وكان من هؤلاء من أصبح زعيماً بين تلامذته، وهو البرهماني ساربوترا⁽²⁾ وجاء آخرون من طبقته، مثل ابن عمه آنندا⁽³⁾.

ولم تكن التمييزات الطبقية آنذاك شديدة التحديد في المجتمع بوجه عام كما أصبحت فيما بعد، وعلى أية حال لم تعد الطبقة الاجتماعية تنطبق على الأفراد

(1) بدأ بنعمه تدوير العجلة - عجلة لمذهب (دارما Dharma)، ومن ثم إزاء مواعظته تسمى عموماً «تحرير عجلة المذهب».

(2) Sariputra أو Shariputra أحد تلامذة البودا شاكيموي الرئيسيين (المترجم)

(3) آنندا Ananda هو كذلك أحد التلامذة العشرة الرئيسيين (المترجم)



الذين ينضمون إلى المنظمة البوذية. وفي بادئ الأمر كان التلامذة يحضرون إلى البوذا كل المرشحين لرئاسة الراهب، ولكن عندما صار المهتدون يمرور الرمن يأتون من أماكن بائنة وفي أعداد متزايدة كان يفوض الرهبان المرسومين بقبول الرئاسة بأنفسهم، بإتباع بعض القواعد البسيطة، وفي الواقع، صار من المناسب حين ازداد عدد المهتدين افتتاح برنامج وصوغ قواعد للسلوك، وفي إبان الفصل الجاف كان البوذا يرسل تلامذته كل سنة للوعظ في الخارج، جاعلاً من نفسه قدوة لهم، وفي الأشهر الثلاثة من الفصل الماطر كان يجتمع مع الرهبان، ويعيشون حياة رهبانية تقوم على ضبط النفس والتعليم والخدمة المتبادلة.

وهكذا نشأت بطريقة طبيعية جداً منظمة رهبانية كبيرة، هي «السَّمْعَهَا»، التي تحكمها قواعد وبرامج زمنية محدّدة، وكانت القواعد الأساسية، التي ربما توسّعت بعد زمن البوذا، قواعد بسيطة: ارتداء الرداء الأصفر، واتخاذ الرأس الحلق، وحمل قصعة التسوك، وعادة التأمل اليومي، وتعهد المبتدئ بأن يُقرّ «ألود بالبوذا، وألود بال«دُهْمَه» (القانون أو الحقيقة)، وألود بالسَّمْعَهَا (المنظمة الرهبانية)». ويتعهدون جميعاً بالامتنال للوصايا العشر، التي يمكن تبسيطها على هذا النحو:

- 1- أحجم عن تدمير الحياة (مبدأ الأهِمسا Ahimsa).
- 2- لا تأخذ ما لا يعطى لك
- 3- ابتعد عن عدم العفة.
- 4- لا تكذب ولا تخدع.
- 5- امتنع عن المسكرات.
- 6- كلُّ باعتماد ولا تأكل بعد الظهر.
- 7 لا تتطلّع إلى المشاهد الراقصة أو الغنائية أو التمثيلية.
- 8- لا تستحل استعمال أطواق الأزهار، أو الروائح الطيبة، أو المراهم، أو الحليّ.
- 9- لا تستخدم الأسرة المرتفعة أو الواسعة
- 10- لا تقبل الذهب أو الفضة.

وكانت الوصايا الأربع الأولى من هذه الوصايا هي نفسها العهود الأربعة الأولى التي قطعها الرهبان الجاينيون، ولكن بدلاً من العهد الخامس المتطرف الشامل عند الجاينين تظهر الوصية الخامسة بمنح المسكرات. وقد يقال إن الوصايا تمثل «السييل الوسط» بين الزهد وإطلاق العنان للرغبات بطريقة ملموسة خاصة؛ فمن جهة، يتفني انغماس الذات في ملذات الحياة بصراحة، ومن جهة أخرى لا يوصى بالممارسات الزهدية الأكثر تطرفاً. وكانت المحافظة على العهد في تنفيذ الوصايا أمراً متوقفاً. فكان أي راهب يخالف أية وصية منها يقوم بالاعتراف العام بإثمه قبل اجتماع جماعته في أيام الصيام كل شهرين.

والأوامر الخمسة الأولى من هذه الأوامر (والمعروفة بالوصايا الخمس) واجبة على كل المشاركين غير الكهنوتيين في المنظمة. وقد عرف البوذا أنه يوجد من لا يستطيعون لسبب أو لآخر أن «يتخلوا عن الحياة العائلية»، ولكنهم شديداً التعاطف مع مثل المنظمة بحيث يحب جعلهم على صلة فعالة بها، ولذلك أعدّ العدة لربط آلاف المشاركين غير الكهنوتيين بالمنظمة، على شرط أن يتعهدوا بالامتناع لوصايا الخمس ويبدوا روح الإعانة على دعم نمو المنظمة وتقدمها. وإلى حد كبير كان من خلال العضوية غير الكهنوتية أن اكتسبت المنظمة الأملاك العقارية الشاسعة وقد وهب أشخاص رقيقوا السب وغير كهنوتيين من طبقة الـ«كشاثريّا» بساتين ورياضاً وأديرة للمنظمة بحماسة.

وضعت النساء بطلب حق الدخول، ويقال إن بوذا قد تغلب في آخر الأمر على إحكامه عن تشكيل منظمة للراهبات، ولكن يُروى أنه أبدى في السرّ الملاحظة لجافة: «إذا لم تلق النساء، يا آتسّا، الإذن بدخول المنظمة، فإن من شأن الدين الصافي أن يدوم طويلاً، والقانون الجيد سوف يصمد ألف سنة. ولكن بما أن النساء قد تلقين الإذن فإنه لن يصمد الآن إلا خمسمائة سنة».

ويبدو أنه من المشهود به كثيراً أن مجموعة كبيرة نوعاً ما من أقاربه قد أصبحت رهباناً وراهبات ويقول التراث إن البوذا قد أدخل في المنظمة ابنه راهولاً، وأن روجه وأمه بالإرضاع قد صاروا راهبتين، وبرز ابن عمه كَنَدّا بوصفه النموذج المثل

للتلميذ المخلص ، بلبي بمحبة لا تفتر كل حاجات معلمه الشخصية وهو على استعداد دائم لتلبية أوامره. وكان ابن عمه الآخر دَندَنًا يماهي بين شخصه والمنظمة كثيراً إلى حد أنه صار متهماً بمحاولة الانشقاق الديني المزعوم في مصلحة المزيد من الصرامة (يقول الموروث البوذي إنه كان يحركه الحسد)

ومرت خمس وعشرون سنة في أعمال الوعظ والتعليم والتخطيط البدء وفي النهاية ، وفي رحلة إلى بلدة غير مشهورة اسمها «كُسينَرا» Kusinara [أو «كُشينَرا» Kushingara] ، في الشمال الشرقي من بنارس وافت المنية البوذا وهو في الثمانين من العمر ، وكان قد تناول وجبة منتصف النهار في منزل «نُشُنْدَا» Chunda. انذي يعمل صائغاً⁽¹⁾. وسبب له اللحم الدسم الذي تناوله (أو كما يذكر بعضهم، صحن الكمأة) نوبة مرضية مبيتة. ولم يكن قد قطع كل المسافة باتجاه كوسينَرا عندما أدركته المنية وهو مستلق بين شجرتين من أشجار السال Sal.

وذكرت هذه الساعات الأخيرة بعدئذٍ بتفصيل شديد. وتقول السيرة البطولية إنه تحدث ببطف إلى آنندا، الذي اتحن جانباً ليزرف الدموع «كفى ، يا آنندا، لا تحزن ولا تبك، ألم أقل لك، يا آنندة، إن في صميم طبيعة الأشياء القريبة والعزيزة علينا أنت يجب أن نفرق عنها؟ فكيف يمكن، يا آنندة، ألا يفنى أي مولود مهما كاد؟ كنت، يا آنندا، ترعى ثاغاً زمناً طويلاً، بالخدمة اللطيفة، المخلصة، البهيجة، سليمة النية، غير المقترّة لقد ظفرت بمزية كبيرة، يا آنندة، ابدل همك تتحرر سريعاً من كل عيب».

وقال إنه ترك تراثاً لأتباعه: ليكن معلمكم عندما أرحل هو المذهب (دَهَمّا) وقواعد المذهب (فَنّايا Vinaya) التي علمتكم إياها وأرصيتكم بها. وكانت آخر كلماته «والآن، أيها الكهنة، أودعكم؛ وكل مكونات الوجود متقلة؛ حققوا خلاصكم بالكدة»

(1) تروي المصادر الأخرى أن نُشُنْدَا كان مجرد حداد متواضع، وهو من أتباع البوذا (المترجم).

2- تعاليم بوذا

التصورات الفلسفية:

ينطوي على المعارضة بقدر كاف أن على المرء أن يبدأ بدراسة التصورات الفلسفية لبوذا بملاحظة أنه قد رفض أن التأمل الفلسفي هو سبيل الخلاص. وكانت المسائل الفلسفية الخالصة بالنسبة إليه قليلة الأهمية، فقد كانت لديه نظرة شديدة العملية، وهذه المسائل نسيء إلى سليقته وفهمه العام، ولم يكن مهتماً بالفلسفة التأملية التي لا يمكن ربطها مباشرة بالوضع الإنساني، وتنقل المدونات البوذية نبذة الصريح للمشكلات المتداولة في الفلسفة آنذاك.

«ضعوا نصب أعينكم ما أكدته لكم وميزوه عما لمؤكدكم، فأننا لمؤكدكم لكم بأن العالم أزلي ولمؤكدكم أن العالم حادث، لمؤكدكم بأن العالم زائل ولمؤكدكم أنه أندي. أنا لمؤكدكم بأن الروح والحسد واحد. لمؤكدكم بأن المتنور يتابع وجوده بعد الموت ولمؤكدكم أنه لا يتابع وجوده بعد الموت⁽¹⁾، كما أنني لمؤكدكم هذه الأمور؟ فلائنه لا فائدة منها ولا علاقة لها بأساسيات تعليمي. وبالمقابل فقد أكدت لكم بأن وجود الإنسان شفاء وأشرت إلى سبه وعلمتكم الطريق لرفع الشفاء عنكم. أما لماذا أكدت لكم هذه الأمور. فلأنها ذات فائدة ترجى ولأنها متصلة بتعاليمي، تزيل الرعب من نفوسكم وتهبكم المعرفة والحكمة العليا التي تقود إلى النيرفانا

وبكلمات أخرى، فإن الصعوبة الأساسية عند الإنسان ليست الطريقة التي يتفلسف بها بل في الطريقة التي يشعر بها، وأي تفكير يقوم به ينبغي له أن يسره لفهم رغباته والسيطرة عليها من خلال قوة إرادته؛ ففيها يكمن الخطر الأكبر.

ورفض بوذا كذلك الروح الديني سبيلاً للخلاص. وكان موقفه ذلك النوع من الإلحاد الذي كن قد لاحظناه عند ماهافيرا، فقد اعتقد أن الكون يتوافر فيه

(1) يشير بوذا ها إلى ما كان يدعى لقضية الرباعية الهدية بعد الموت، هل يوجد الأرواح في النيران، أم لا يوجد ولا يوجد معاً، أم لا يوجد ولا يعدم؟

الأرباب والرباب والشياطين، وغيرهم من القوى والواسطات غير البشرية، ولكنها كلها من دون استثناء محدودة، وخاضعة للموت والولادة الجديدة وإذ نعب في منظوتها فكرة كائن متعال وأبدى وأقدم من الخليفة، وحائق للسماء والأرض، وفي وسعه توجيه مصائر البشر وسماع الرغبات البشرية وتلبيةها، فإن الصلاة عنده لم تكن تجدي نفعاً، وهو على الأقل لم يلجأ إليها

ولأسباب مشابهة لم يعول على أسفار الفيدا Vedas أو عبادة الآلهة الكثرين من خلال تأدية الطقوس لقائمة على الأضحيات على سبيل الفداء، ولا شجع على الذهاب إلى الراهنة بوصفهم كهنة (وهذه هي من أهم الأسباب التي تفسر لماذا تعدّ البوذية بدعةً عند أتغيا الهندوس)، وشأن ماهافيرا، أظهر بوذا لكل تلميذ كيف يعتمد على نفسه من أجل الخلاص، وعلى قدراته، مركزاً على الخلاص بضبط النفس الروحي، ها تتجلى أكثر النزعات الإنسانية صرامة في الدين

قانون الكارما والولادة الجديدة:

على الرغم من أن البوذا قد استأصل من رؤيته للعالم معظم ما يُعدّ عموماً من مميزات الدين، فقد تمسك بمعتقدين هذين أساسيين يظهران عادة في سياق ديني، فقد اعتقد بقانون الكارما وبالولادة الجديدة، ولكنه عدل في كلا المعتقدين.

فلقد أضفى على قانون الكارما مرونة أكثر مما كان من ذيدن الفلاسفة المتأخرين أن يصموه عليه، وفي روايته أن في ميسور الإنسان من أية طبقة أو فئة اجتماعية أن يعيش حبرة التغير الكامل في الطبيعة الداخلية والميول بحيث ينجو من نتائج آثامه المقترفة في وجوداته السابقة وقانون الكارما يعمل من دون شفقة ومن دون أن يسقط ذرة أو نفة واحدة من المثوبة التامة عن الذين يستمرون في الطريقة القديمة - طريقة الرغبة التي لا يردعها رادع - ولكنه قد لا يمكسك بالإنسان الذي تبدل تماماً، والذي حقق حالة الأرهت والأرهتات [جمع الأرهت] الذين تحاوزا معزمهم الوطيد الرغبة الشريرة يمكن أن يشعروا بثقة بأن كارمتهم لقديمة قد استنفدت، فلن تحدث كارمة جديدة؛ وقلوبهم متحررة من التشوق إلى حياة مقبلة. إن داعي وجودهم قد انقضى ولن ينشأ في



داخلهم توق جديد، وهم، الحكماء، يطفئون عند الموت كالصباح، ولن تكون لهم ولادة جديدة.

والذين لم يتحرروا من «إرادة العيش ولتملك» (Tanha) هم الذين يولدون من جديد.

وقد تشبث البوذا بمذهب الولادة الجديدة (التناسخ)، ولكن الشكل الذي خلعه على المذهب حير الناس منذ ذلك الحين، ويسد أنه رأى أن الولادة الجديدة تحدث من دون انتقال جوهر روحي حقيقي من وجود إلى آخر. وقد أعلن المفسرون المتأخرون أن البوذا استخلص، بعد تحليل الشخص البشري، أنه «ليس للأنا» [الأتمان⁽¹⁾] من وجود هنا». وهذه مسألة من أشد المسائل غموضاً وتعقيداً في منظومة البوذا الفكرية.

وبدلاً من العميدة العتيقة التي مفادها أن الروح لتي لا تقنى والتي لها وجود حقيقي، ترتحل من وجود إلى آخر موجهة من قبل السلسلة السبية غير المتقطعة لقانون الكارما، فإن البوذا أكد مذهباً موضوعياً وحدائِب بصورة مذهنة، وأقصى به تأمله لشخصيته إلى إنكار أن يكون لأي عنصر من عناصرها أي دوام، وما كان الناس يدعونه الكيان المستمر للروح الحالدة ينحلّ حقاً في مجموعة زائلة أو مركب زائل من مكونات أو أحوال الوجود المتبدلة باستمرار، أو الـ«سكَنْدْهَات» skandhat (وفي البالية كَنْدْهَات Kandhas)، وهذه السكَنْدْهَات عددها أربع

- 1- الجسم، 2- الإدراك، 3- الأحاسيس، 4- السَّمْخَارَات Samkharas (وهي كلمة تصعب ترجمتها، وتعني حرفياً «الزُّعَاعَات لداخلية»، أو «الاستعدادات الطبيعية»، التي تحدثها العادات الماضية في هذا الوجود والوجودات السابقة؛ وهي تقريباً، وباستخدام أقرب مرادف حديث، تجمع بين «الغرائز» و«الاشعور»
- 5- التفكير أو إعمال العقل وبتحاد هذه السكَنْدْهَات يشكل الفرد. وما دامت متماسكة يؤدي الفرد وظيفته بوصفه كائناً واحداً، ويعيش، ويكون له تاريخ.

(1) أتمان Atman النفس أو الروح في الفكر البرهمني (المترجم).



ولكن كل عنصر يكون في تحول دائم ويبقى الجسم في تبدل من يوم إلى يوم،
وعند الموت يتفكك الاتحاد، وتشتت السكّنْدهات

ولذلك فما هو معروف عندنا باسم الآنّا ليس إلا المظهر، محرد الاسم
الذي نعطيه للوحدة التي تعيش عندما نقيم السكّنْدهات المتحوّلة تفاعلاً معقداً
يشكل الحياة الشخصية للفرد. وليس من واقع أو بقاء إلا للحريان الذي
لا يتوقف، والذي من علاماته هذه الأحوال المتبدّلة.

بهذه الرؤية لطبيعة الفرد الشري. كيف استطاع البوذا أن يتسكك بمذهب
الناسخ؟ إنه لم يزعم أن أي كيان له وجود حقيقي («الروح» أو «النفس») يرتحل
من وجود إلى آخر، فتخليه جعل تلك النظرية مستحبة. ولكنه كان يُعلّم أنه
تنتقل إلى حياة قادمة أخرى بُنية من الصفات المحملة بانكارما إن الأمر كأن
تصمغ خاتماً على الشمع. فمذاً، في مثل هذه الحالة، ينتقل من الخاتم إلى
الشمع؟ إنه لا ينتقل إلا هيئة الرموز المتقوَّشة على الخاتم والتي يستقيها الشمع،
ولا ينتقل شيء مادي له وجود حقيقي، وهكذا فيما يتعلق بالولادة الجديدة،
فعند نهاية وجود سيمتلك الفرد صفات مميزة محددة قمت في نوع شكل ثابت
صلب. ولكن عند التحلل سوف تنتقل هذه الصفات إلى الشمع اللين للوود
الجديد في رحم آخر، فلا ينتقل شيء له وجود حقيقي، ومع ذلك هناك صلة
محددة بين مجموعة من العناصر والمجموعة الثانية⁽¹⁾

(1) بما أن ذلك يدي المعنى السهل لتعليم السودي المدون، فإن بعض المفسرين يقولون
ولديهم سب وجيه، إنه لم يكر أن كياناً من نوع ما يرتحل من حياة إلى أخرى وقد رفض أن
ناقش ماذا يمكن أن يكون هذا الكيان، إلا ما يدل ضمناً على أنه قد أوحىته الكارما. ولكن
يبدو أنه على رصه المذهب الهندوسي، كما هو موحود في الأبايشادات، الذي ينص على
أنه توجد روح أو نفس لا تمنى (أتمان atman) تقيم في حسد بمنى، فإنه لابد قد اعتقد أن
شيئاً حقيقياً، ولو كان أنبأ - أي نص وجود غير دائم، ولكنه يتخطى الموت، يتم ببعض
الخصائص السببية (وعلى سبيل المثال، «التشبث»، والتجديدات الكارمية، وعادات العمل،
والاستعدادات الطبيعية)، ينتقل من حبة إلى أخرى وإذا كان المسوخ قول ذلك، فمن الواضح
أنه كان أكثر استعداداً للقول بماد لا تكون هذه البضة من الناسخ شيئاً غير الذي كاتته.



وترخر المرويات البوذية بالنشيبات من أجل توضيح هذه المسألة العاصنة، وبعد البوذا بمئات السنين كان ينظر إلى المسألة على هذا النحو:

قال الملك [الملك ميلندا⁽¹⁾]. «يا ناغاسينا المبجل، هل تحدث الولادة جديدة من دون أن يتقل أي شيء؟».

«أجل، يا صاحب الجلالة، تحدث الولادة الجديدة من دون أن يتقل أي شيء».

«كيف يا ناغاسينا المبجل، تحدث الولادة الجديدة من دون أن يتقل أي شيء؟ أوضح لي ذلك بالمثل».

«هَبْ، يا صاحب الجلالة، إنساناً بود أن يشعل ضوءاً من ضوء آخر، رجاءً، هل سيتقل أحد الضوئين إلى الضوء الآخر؟»

«لا، حقاً، أيها المبجل».

«وبالطريقة نفسها تماماً، يا صاحب الجلالة، تحدث الولادة الجديدة من دون أن يتقل أي شيء».

«قدّم مثلاً توضيحياً آخر».

«هل تذكر، يا صاحب الجلالة، أنك تعلمت وأنت غلام بيتاً أو غيره من الشعر من أستاذك في الشعر؟»

«أجل، أيها المبجل».

«رجاءً، يا صاحب الجلالة، هل انتقل البيت الشعر إليك من معلمك؟»

«لا، حقاً، أيها المبجل».

(1) ميلندا Milinda هو الملك اليوناني «مأندر» Menander، الذي يلفظ اسمه في اللغة البالية «ملندا» والحوار التالي قد دار بين الملك ميلندا والراهب الروذي ناغاسينا Nagasena، وهو من كتاب «مسائل الملك ميلندا»، الذي تمت فيه بينهم مناقشة 262/ مسألة. (المترجم)

«وبالطريقة نفسها، يا صاحب الجلالة، تحدث الولادة الجديدة من دون أن ينتقل أي شيء».

«أنت إنسان قدير، أيها المبجل ناغاسينا».

وبكلمات أخرى، كما أن عملية تقضي على أخرى، من السبب إلى النتيجة، كذلك تكون الشخصية البشرية في وجود واحد السبب المباشر لنمط الفردية الذي يظهر في الوجود التالي ويفسر أحد النصوص ذلك على هذا النحو:

«إن هذا الوعي، من حيث هو مبال إلى موضوعاته بالرغبة، ومسير نحوها بالكارما، يشبه إنساناً يترجّع فوق خندق بواسطة حل معلق بشجرة على الضفة القريبة، ويفادر مكان استراحته الأول ويستمر (في وجوده التالي) في العيش اعتماداً على الأشياء الحسية وغير الحسية...

وهنا فإن الوعي السابق، يسمى موتاً لخروجه من الوجود، ويسمى الوعي اللاحق ولادة جديدة لولادته من جديد. ولكنه مفهوم أن الوعي الثاني لم يأت إلى الوجود الحالي من الوجود السابق، وكذلك أن ظهوره الحالي ليس ناجماً إلا عن أسباب تتضمن وجوده القديم - أي عن الكارم التي تدعى الاستعدادات الطبيعية، وعن الميل، والقصد، وما إلى ذلك.. وعلى سبيل الأمثلة التي نوضح كيف أن الوعي لا يأتي من الوجود الماضي إلى الحاضر، وكيف ينشأ بواسطة الأسباب التي تنتمي إلى الوجود السابق فقد نفى بالحاجة هنا أمثلة الأصدقاء، والضوء، وآثار الخاتم، و لانعكاسات في المرأة. لأنه كما أن الأصدقاء والضوء وآثار الخاتم والظلال لها وجود، بالنسبة إلى أسبابها، وتوحد من دون أن تأتي من مكان آخر، كذلك هو الأمر مع هذا الذهن».

وقد قال بوذا، أن هذا لا يعني أن من يولد يكون مختلفاً عن الشخص السابق الذي نقل بموته كارمته إليه. ولا يعني أنه هو نفسه فهذه مسألة لا معنى لها كالقول أن الجسم مختلف عن النفس أو أن النفس والجسد منمائلان فما دام لا يوجد هوية إنية - دائمة تلازم الـ«سكندھات»، فالمناقشات حول مسألة هل الشخصيات المتتابعة في سلسلة الولادات الجديدة المستمرة هي نفسها أم أنها

مختلفة مسألة تفتقر إلى المعنى. والأفضل هو مجرد أن نعلم أن نوعاً من الضرورة الداخلية (الكارما) يؤدي إلى إحداث حياة واحدة بوصفها النتيجة الكلية لكيثونة حياة أخرى، وأن الصلة وثيقة وثافة الصلة بين السبب والنتيجة، أو انتقال اللهب من ذبالة إلى أخرى، إنه أمر يصعب تأويله، ولكن تظل الحقيقة الجوهرية هي أن ما يفعله الإنسان ويفكر فيه ينتقل إلى غد وغد وغد.

وإذا كان هذا التمييز الأريب للفوارق مثيراً للاهتمام، فإن الدلالات الضمنية فيه على التصورات الكبرى عند البوذا للحياة والمصير هي الأشد أهمية. ويبدو أن هذه هي لتتائج التي تنطوي عليها حيثما لاحظنا العالم الحي، سواء حولنا أو في داخل أنفسنا، وجدناه في حريان دائماً، في حالة صيرورة لا نهاية لها، ليست هناك ذات مركزية أو مخططة للعالم، وليس في السماوات شخص ذو سلطان عظيم يمسك بوحداية كل الأشياء. فلا توجد إلا الوحدة الجوهرية للوجود ذاته، التي يشمل أمنها الذات الفردية عندما تكف عن أن تدعو نفسها «أنا» وتضمحل في صفاء الرفانا الخلقي من الملامح، كما تندمج قطرة الرذاذ في مياه بحرها الأم. ودوام الدنيا وهم، ويصدق هذا الأمر على الأنا الاختبارية. فلا تبقى ثمة للتجربة الإنسانية إلا عمليات التغير والانحلال، والصيرورة والانقضاء، والظهور والاختفاء.

سلسلة السببية:

تحدث بوذا عن خرة كل ذلك بوصفها «كتلة من الألم» وهذا لألم يأتي من سلسلة من اثني عشرة حلقة من العمل والمعلولات، وتنتمي الحلقة الأولى والثانية إلى الحياة السابقة، والحلقات الثماني الوسطى إلى الحياة الحالية، والحلقتان الأخيرتان إلى الوجود المقبل، وتدعو الكتب البوذية ذلك «الشئ» الاعتمادي»، أو «سلسلة السببية». ويسير التفكير على هذا النحو

أول أسباب هذا الميجي، المكرر المؤلم لكل فرد إلى العالم وأكثرها جوهرية هو الجهل. ولاسيما القبول بالنفس الاختبارية وبدوام العالم دون تمحيص هذا العيب الأساسي، الذي يترحل من الحياة السابقة، مغروس في البنية الأصلية للشخصية منذ الولادة، وهو الاستعدادات الطبيعية أو الـ«سمخارات». وإذا تستمال

الشخصية على هذا النحو، تصبح واعية أو مدركة العالم وداتها. وهذا يحدد من ثم السمات المميزة التي للمرء (الاسم والشكل)؛ الفردية التي يعرف بها المرء وتعتبر الفردية عن نفسها سبباً في ممارسة خاصة للحواس الخمس والذهن. وهذه تقيم بالتالي اتصالاً مع النفوس والأشياء الأخرى ومن ثم يشأ الإحساس والاحساسات تسبب الرغبة (تنه Tanha أو الاشتهاه) ومن الاشتهاه يأتي التشبث بالوجود ويقتضي التشبث بالوجود عملية صيرورة. والصيرورة تسبب حالة وجود لا تشبه الحالة التي تسبقها. وأخيراً، فإن مثل هذه الولادة الجديدة تقتضي لا محالة «شيخوختها وموتها وحزنها وعويلها وألمها وكآبتها ويأسها وعلى هذا النحو ينبعث هذا الكم الهائل من المعاناة البشرية».

ولكن المرء يستطيع أن يبدأ من النهاية وأن يعود إلى البداية كما يقال إن البوذا قد عاد: في كل حالة خاصة، ليس من شأن الشيخوخة والموت أن يحدثا إذا لم تكن هناك ولادة؛ وتعتمد الولادة في نشوئها على العوامل المسببة لصيرورتها، وتعتمد الصيرورة على تشبث سابق بالوجود؛ ويعتمد التشبث بالوجود على الرغبة (تنه، أو الظمأ إلى الحياة)؛ وتعتمد الرغبة على الأحاسيس أو المشاعر، التي تعتمد على اتصالات المرء بالأشخاص والأشياء؛ وتعتمد الاتصالات على ممارسة الحواس والذهن؛ وتعتمد كيفية ممارسة المرء للحواس والذهن على بنية المرء الفردية (الاسم والهيئة)؛ وتعتمد الفردية على الوعي، والوعي على الاستعدادات الطبيعية المنقولة من وجود سابق؛ وأخيراً فإن هذا الأمور ترسخ في الجهل الذي يقبل أن الذات والدنيا حقيقتان، ولذلك يكون لدينا في أحد الطرفين الحزن والعويل وفي الطرف الآخر الجهل.

«أنكا» و«أنا» و«دكخا»:

لم تكن هذه الاقتاعات باعثة على الأمل. وقد تبين للبوذا فيها الدواعي الأساسية لديه للانسحاب من الدنيا وكما يبدو من تعليمه، فإن كل «الكائنات المركبة» القادرة على التفكير تعاني ثلاث نقائص تُنكّد وجودها: عدم الديمومة (أنك Ankka)، ووهمية النفس (أنا anatta)، والبؤس (دكخا dukkha). ويبدو أن الجانب الثالث ينجم بقسوة عن الجانبين الآخرين. إن عدم الديمومة كل شيء



يظهر في الوجود، والتغير الذي لا يتوقف، ولصيرورة التي لا نهاية لها والتي ليست بوجود، حقاً، إن كل ذلك قد ملأه بالإرهاق، وبشقاء حقيقي؛ وتاق إلى الأمن، إلى توقف الرغبة، إلى حالة من الوعي ذات دوام كافٍ لضمان النجاة من عجلة الصيرورة المستديرة والمؤلمة. ولا ريب أن هذه هي الرغبة التي تعاود الهند بأكملها منذ القدم. ولكن العملية الفكرية تتحرك الآن في أحوال شعورية غامضة. وكان البوذا يشعر أن من المؤلم اختار الاستمرار في تيار الوعي الذي يتكون على الأغلب من أحوال التقصان:

«والآن، يا أتسدة، فإن الأحاسيس السارة، والأحاسيس غير السارة، الأحاسيس الحيادية، هي عابرة، وهي ناجمة عن أسباب تنشأ بالاعتماد على بعضها، وخاضعة للاضمحلال، والزوال، والانحفاء، والتوقف. وعندما يعيش هذا الشخص تجربة إحساس سار، يفكر، «هذا هو أنا [النفس، الاتمن] عندي». وبعد انقطاع هذا الإحساس السار نفسه، يفكر، «إن أناي قد انتهى». وعندما يعيش تجربة إحساس غير سار، يفكر، «هذا هو أناي». وبعد انقطاع هذا الإحساس غير السار نفسه، يفكر، «إن أناي قد انتهى» وعندما يختبر إحساساً حيادياً يفكر، «هذا هو أناي»، وبعد انقطاع هذا الإحساس نفسه، يفكر، «إن أناي قد انتهى».

وهكذا يبدو أن البوذا كان يشعر بأن التعلق بالحياة ومتعتها القليلة بصورة تبحث على الشفقة، هو شيء إنساني، ولكنه أحمق وغبي وجهول، عندما يسود الألم في الحياة كلها. وهذه الإرادة للحية والتملك، هذا الظمأ، هذا «التشبث» بالدنيا وأشيئها، تبدو حتماً أكثر ما يستوقف النظر في الحقائق التي تقبر من وجود سابق إلى وجود لاحق، ولو كان بالإمكان القضاء عليها، لزال السبب الأكبر للولادة الجديدة، وإذا كان بالإمكان القضاء عليها، فيجب القيام بذلك.

وأوصل البوذا إلى هذه النتيجة تحليله السيكلولوجي العميق للحياة والشخصية، وكان يسعى في تعليمه الأخلاقي أن يظهر للناس كيف يجيبون عن الأسئلة التي تثيرها هذه النتيجة.

المنظومة الأخلاقية⁽¹⁾:

كانت المشكلة الأخلاقية الأساسية التي صرف البوذا همه إليها هي - بأية طريقة سنفي للمرء أن يعيش ليحصل على انقطاع الألم والمعاناة، وينهي الإرادة غير الحكيمة للعيش والتملك، ويصل في مآل الأمر إلى موفور الفرح بالتححرر؟

إن الإجابة عن هذه المشكلة تلخصها «الحقائق النبيلة الأربع» التي شرحها (في الرواية الرسمية لموعظته الأولى) للزهاد الخمسة في «روض الأيّل» في بنارس - على هذا النحو:

«هذه، أيها الزهاد⁽²⁾، هي الحقيقة النبيلة لسبب الألم: إن الظماً (الرغبة) الذي يؤدي إلى الولادة الجديدة، تصحبه المتعة والشهوة، (وهذا الظماً ثلاثي) أي الظماً إلى للذة، والظماً إلى الوجود، والظماً إلى الفلاح».

«وهذه، أيها الزهاد، هي الحقيقة النبيلة لإيقاف الألم: (إنه يتوقف مع) التوقف التام لهذا الظماً - وذلك بغياب كل هوى - بالتخلي عن هذا الظماً، وبالتخلص منه، وبالنجاة منه، وبالقضاء على الرغبة».

«وهذه، أيها الزهاد، هي الحقيقة النبيلة للسبيل الذي يفضي إلى توقف الألم: إنه «لهج الثماني» المارك، أي الاعتقاد الصحيح، والمطمح الصحيح، والكلام الصحيح، والسلوك الصحيح، ووسائل العيش الصحيحة، والمسعى الصحيح، والتعظن الصحيح، والتأمل الصحيح».

(1) أي اجزى الأحلاق في «دهمّا» أو «دارما» والـ «دهرمّة» في البودية كلمة لها معن كلبة العقيد، وهي في سياقات مختلفة تعني (أ) الأشياء القابلة للملاحظة (الظواهر) والوقائع والحوادث؛ (ب) التعليم أو المذهب، أي «الحقيقة» المتعلقة بالطبيعة وأسباب الوقائع والحوادث اقبالة للملاحظة؛ (ج) كما تعني هنا، هي السلوك المطلوب من مفلور الحقيقة التي تكشف عنها الوقائع والحوادث.

(2) لا يستخدم النص هنا جمع الزاهد (الزهاد) بل جمع لـ «بهيكّهو» Bhikkhu، وهي كلمة مالية تعني حرفياً «الذي يستجدي الطعام»، وصارت تعلق على الراهب السوداني، وتأتي هذه الكلمة هو بهيكّهوني Bhikkhuni أي الراهبة البودية (المترجم)

ويكشف تحليل هذه الكلمات حقيقتين هما: إن منظومة بودا الأخلاقية تُوازن بين تشديدها على نبذ الحياة وعلى النصائح الأكثر إيجابية، وأنها أُعدت من أن تكون شديدة التشاؤم كما كان الفكر العربي يؤولها تقليدياً.

المبادئ السلبية والإيجابية في منظومة البوذا الأخلاقية:

لم يشجب بوذا الرغبة «كلها»، ولم يقل إن الوجود «كله» شقاء. فبشكل مؤقت، وفي محنة الوجود الإنساني، توجد في الرغبة قيم جيدة، إذا صح التعبير، وتوجد أيضاً قيم رديئة، ويعرف الإنسان الحكيم (الذي تغلب على الجهل إلى درجة تكفي ليعرف) كيف يميز بينها. ولا ريب أنه في النهاية يجب التغلب على كل رغبة، وكل تعلق، إذا كان من دأب المرء أن يحقق الرفانا.

1- إن المبدأ الأول، والسليبي، في منظومة البوذا الأخلاقية يتطلب الإحجام الصارم عن إطلاق المرء العنان للرغبات المعروفة أنها تسبب الألم. ولكن كيف يعرف المرء أنها رعات من هذا النوع؟ إن الحقائق الثلاث الأولى من «الحقائق النبيلة الأربع» توفر المعايير، وإذا اختزلناها إلى أبسط شكل، تمخضت عن هذه الصيغة: حيث تصبح الحياة شقية، فإن الشقاء على الدوام ينشأ من الانغماس في شكل من أشكال هذه الرغبة، ومن ثم يجب التخلي عن «مثل هذه» الرغبة، والتخلص منها، واقتلاعها وباختصار يجب التغلب على أي شكل للرغبة يقتضي الانغماس فيه الشقاء.

أي أن الفكر الأخلاقي عند بوذا يضرب على وتر الفهم المشترك الواضح، إنه لا يمكن للأذهان الغربية أن تخالف هذا «المبدأ» فكرياً؛ ولكن المخالفة هي لـ «استخدام» هذا المبدأ في أشواط أبعد قطعنها الفلسفة الأخلاقية البوذية لأن بوذا في مثل هذا الاستخدام يذهب بعيداً في الاتجاه السليبي، وبعض أحكامه الأخلاقية مشتركة بصورة كافية في معظم المظلمات الأخلاقية. وهاك اتماق واسع الانتشار بين الفلاسفة الأخلاقيين، مثلاً، على أن متابعة المتعة الحسية بوصفها عاية في ذاتها تحدث الشقاء. ولكن مع أن البوذا يتفق مع هذه الملاحظة المشتركة بصورة كافية، فإنه ينصح بما هو أبعد بكثير من التخلي عن الرعات الحسية. فقد كان يعلم أن



ملكية الدور والأراضي، ومجبة الآباء، أو الزوجات، أو الأطفال، أو الأصدقاء - إنما هي في النهاية حالة للويلات. وهناك قلق دائم ورغبة غير مشبعة في كل حالة. فإذا أحب المرء زوجته، فهناك الموت، والانفصال، وحياة الفقر، والمرض ومئات الأحوال التي تكون مؤلمة، والمجبة الشديدة جداً هي في ذاتها مؤلمة. وكذلك هي الحال مع الأطفال، والآباء المسنين، وحتى مع الأصدقاء. «لذلك فليكشف الإنسان عن محبة أي شيء: ففقدان المحبوب شر، والذين لا يحبون شيئاً ولا يكرهون شيئاً ليست لديهم مشبطات».

وموقف البوذا يُدْم على أفضل ما يكون من خلال الأمثلة التوضيحية وتروي السيرة البطولية أن حدة من الجدات ظهرت في أحد الأيام أمامه باكبة، كانت قد فقدت أنثى حفيداً غائباً جداً. فنظر إليها البوذا بوقار وسألها سؤالاً يبدو في الظاهر خارج الموضوع: «كم يوجد من الناس في مدينة سافثي⁽¹⁾؟» وعند تلقيه جوابها، وصل إلى صميم الموضوع: «أو تريدين أن يكون لك أولاد وأحفاد كثيرون كثرة الناس في سافثي؟ فصاحت المعجوز، وهي لا تزال تبكي، أجل، أجل. فعارضها البوذا بلطف، «ولكنك إذا كان لديك أولاد وأحفاد كثيرون عدد الناس في سافثي، فإن من شأنك أن تكفي كل يوم، لأن الناس يموتون هناك يومياً».

وفكرت المعجوز هنيهة إنه على حق وعندما ذهبت معزاةً، حملت معها قول بوذا: «إن الذين لديهم مئة شخص عزيز لديهم مائة بلوى؛ والذين لديهم تسعون شخصاً عزيزاً لديهم تسعون بلوى!... والذين لديهم شخص عزيز واحد لديهم بلوى واحدة، والذين ليس لديهم شيء عزيز ليست لديهم بلوى».

وإذا كانت هذه القصة حقيقية، فإن من شأن بوذا أن يستصوب، لو كان حياً لسمع، قصة راهب شاب عاد، بعد مغادرته البيت مدة طويلة، إلى مسقط رأسه ليقيم في حجرة صغيرة بناها أبوه لمرور الراهب واستعطاء الطعام على باب أمه، ولم تعرف أمه إليه وهو مرتدي زي الراهب وفي حالة مهزولة، فتناول الطعام من

(1) سافثي Savatthi عاصمة كوشة، إحدى ممالك الهند القديمة (المترجم)



بديها ثلاثة أشهر من دون أن ينهها إلى حقيقته، ثم عادرها بهدوء، وعندما سمعت أمه بعدئذٍ من كان الراهب، صلت، قائلة: «تراءى لي أن بوذا المبارك لا بد أن كان له في لذهن كهنة مثل ابني.. هذا الإنسان أكل ثلاثة أشهر في منزل الأم التي أحبته، ولم يقل أنا ابنتك، وأنت أمي يا للإنسان المدهش!» وتحتم الحكاية «ليست الأم وليس الأب عاطفين بالنسبة إلى مثل هذا الفرد»⁽¹⁾.

إن البوذي المتوافق مع نفسه يريد أن يمارس تمالك النفس حتى في ارتباطه بـ«المبارك»، بوذا نفسه

هذا ما قاله ساريتا المبيجل: «وَأنا أتأمل معتكفاً شأ لديّ هذا الرأي: أوجد الآن أي شيء في العالم الكلبي يمكن لتغير فيه أن يسبب لي الأسى، والعيول، وليأس؟ وقد تراءى لي أنه لا يوجد مثل هذا الشيء» وقال آتندا المبيجل لساريتا المبيجل: «ولكن أئن يسبب لك فقدان المعلم الأسى والعيول واليأس». «لن يسبب لي ذلك حتى فقدته، أيها الصديق آتندا. ومع ذلك ينبغي أن يكون شعوري هكذا «أتمنى ألا ينتزع منا، المعلم الموهوب جداً، المدهش جداً»!

كذلك، ولا ريب، يجب التغلب تماماً على كل تقدير للنفس، وعلى كل تحيز عاطفي في مصلحة النفس، وموفقا الدفاع عن الذات وتأكيد الذات هما على وجه الخصوص مهذمان للأمان. وحقيقة مذهب «أتنا» يجب إدراكها بالتجربة، ومن صفات الراهب الحقيقي تلك التي أبداه «كسابا» Kassapa الذي التقى مجذوماً، وهو يقوم بحولاته من أجل صدقات الطعام، ولكي يترك المجذوم يكسب حسنة التصديق، منحه الفرصة لإلقاء كسرة في قصعته الممدودة ومع أنه حدث في عملية الإلقاء أن «اكسر إصبع للمجذوم، ميتاً، وسقط». فإن كسابا لم يتوجس من ذلك، بل راح عند عودته إلى الدبر يأكل بهدوء دون أن يتشوش من

(1) في بعض المواضع يقبل هذا التخلي عن الروابط العائلية بالغضب كان الناس منزعحين، ومتأفين، وصاروا غصائاً يقرلون «إن الزاهد عوتاماً يسبب في ألا ينحب الآساء آساء . وأن تصير الزوجات أرامل - وإن تبيد الأسر» وإذا كان سجاحه مع الشبن سيزيد، فإن من شأن ذلك أن يهدد وجود الحس البشري

الطعام المطروح في القصعة بجانب الإصبع المصاب بالجذام، كذلك فإن ساريّنا، المسيطر على انفعالاته، قد خبر الانعتاق التام من الاهتمام بالآنا، وهتف أحد الرهبان، «إن شخصك ساج، صاف، نير. أين كنت اليوم؟» «كنت وحدي، في حالة جهانا Jhana [وفي السنسكريتية ديانا Dhyana أي تأمل عميق]، أيها لأح، ولم تأت الفكرة إليّ، بل أنا الذي أتوصل إليها: فقد خرجتُ منها، وهكذا فإن نزعات التفرد والأناية قد انطردت من ساريّنا منذ أمد طويل».

وكان البوذيون شأن الجانيين، مصممين على التروّ من كل الارتباطات التي تعكّر هدوء البال والروح وكان الخلاص يعني لهم، في الحاضر والمستقبل، مجرد ذلك، أي حالة الأمر والمرح الخالية من الألم تماماً، وهي التحرر المنحقق ذاتياً من الشقاء من أي نوع

وهذا يفسر لماذا تصنع الكتابات البودية قوائم كثيرة بالأمر الواجب اجتنابها، والرعات التي ينبغي التخلي عنها، والروابط التي يجب فصمها: «المخدرات الثلاث»، و«العقبات الخمس»، و«القيود العشرة: التي ينشد بها الناس إلى عجلة الوجود»، والقول بأن هذه القوائم شاملة تقريباً بشكل واضح في تحليل القيود العشرة، كما يلي: 1- الاعتقاد بوجود الذات، 2- الشك، 3- الثقة بالمظاهر الصورية للأعمال الجيدة، 4- الشهوة، 5- الغضب، 6- الرغبة في الولادات الجديدة في عالم الأشكال، 7- الرغبة في الولادة الجديدة في العوالم الخالية من الشكل، 8- الفخر، 9- ادعاء صلاح النفس، 10- الجهل. وهذه القائمة، كما سنرى، تغطي حيزاً كبيراً.

2- ولكن من الواضح أن التحرر من «القيود» لا يمكن إحرازه فقط بالوسائل السلبية إنه يتم بالعيش في سبيل الوصول إلى الرغبات الجالية للسرور الصحيح أو الحقيقي، تلك الرغبات التي تنبع في وعي متحط ومتحرر، حيث يتجاوز المرء الوعي اليومي لأنواع الرغبة التي تحدث الألم تجاوزاً تاماً وينخلص منه.

ولنتفكر في هذه المناسبة في الحقيقة الرابعة من «الحقائق النبيلة الأربع». إن المبدأ المعبر عنه هو هذا: الرغبات التي لن يؤدي الانغماس فيها إلى ازدياد

الشقاء بل إلى نقصانه (أو إلى التخلص منه كلياً) هي الرغبات التي تفضي بثبات إلى الخلاص، إلى الحالة النهائية التي تُستوعب فيها «كل» الرغبات، حتى الرغبة في عدم الرغبة

وكان البوذا في تطبيقه هذا المبدأ قد صاغ «النهج الثماني النبيل»، النهج الذي يفضي إلى عدم الرغبة.

والخطوة الأولى في «النهج الثماني» هو الاعتقاد الصحيح؛ أي الاعتقاد بـ«الحقائق النبيلة الأربع» ورؤية أن الحياة متضمنة فيها. والخطوة التالية، وهي المطمح أو المقصد الصحيح، تتحقق بالعلم على التغلب على الشهوانية، وامتناع المحبة الصحيحة للآخرين، وعدم إيذاء الكائن الحي، والكف عن كل الرغبات المحدثة للشقاء عموماً. والخطوتان الثالثة والرابعة، وهما الكلام الصحيح والسلوك الصحيح، يتحددان بعدم إطلاق الكلام على عواهنه واستسهال الكلام الموجه للنفس أو سيء البية؛ فعلى المرء أن يحب كل الكائنات الحية بالنوع الصحيح من المحبة في الكلمة والفعل. ووسائل العيش الصحيحة، وهي الخطوة الخامسة، تعني اختيار المرء الإشغال المناسب لوقته وطاقاته، وتحصيل رزقه بطرق متساوقة مع المسادئ البوذية، والخطوة السادسة، وهي المسعى الصحيح، تتضمن عدم الكلام وعدم التواني في التيقظ الفكري على التمييز بين الرغبات والعلاقات الحكيمة وغير الحكيمة.

أما «لتعظن الصحيح» أو اليقظة الصحيحة، وهو الخطوة السابعة، فما يجعله ممكناً إنما هو تلك العناية المبذولة من أجل تيقظ الجسم والعقل، حيث يبقى المرء في حالة مراقبة لأحاسيسه وأفكاره الفكرية المدربة جداً في الساعات الطويلة التي تنقضي في التنبه على الموضوعات المفيدة. وأخيراً، يشير التأمل الصحيح أو الاستغراق الباطني الصحيح إلى ذروة كل العمليات الأخرى، إلى الوصول الأخير إلى الأحوال الاستغراقية التي هي المراحل المتقدمة على طريق الأرونت، والتيقن من العبور عند الموت إلى النرفانا، حالة السكون، والكارما المستنفذة، وانتهاء الولادات الجديدة إلى الأبد.

ويجب أن يُلاحظ أمران في خطوات «النهج الثماني»: أولاً، إنها تقع تحت عناوين ثلاثة - هي الفهم والأخلاق والتركيز؛ ثانياً، إنها مخطط لها أن تنفسي تدريجياً إلى حالة لأرّهت ومن ثم إلى التردنا في مآل الأمر. ومن المجموعات الثلاث التي تنقسم إليها خطوات «النهج الثماني»، فإن المجموعتين الأولى والثانية طبيعتان بما فيه الكفاية، ومن المؤكد أن فهم النظرية والممارسة في فلسفة الأخلاق البوذية أمر ضروري، إذا كان لابد للبوذي من أن يسوغ إيمانه. ولكن المجموعة الثالثة تؤدي إلى مستوى مختلف. وهنا نجد البوذية شبيهة بالتصوف الهندوسي غاية الشبه، فالغاية النهائية هنا هي الوجود الصرف، هي الوعي المتخطي الذي يلبي الممارسات التأملية بعد فترة إذ بها يتولى المرء عن العالم الشقي نافرأ إلى الوقائع الروحية التي تتجاوز الحس. وفي البوذية المآكرة كان جزء من هذا التدريب الذهني يؤدي إلى بعض العمليات الفكرية التي كان بودا نفسه يزكها، منها، على سبيل المثال، تعميق الانصراف عن المحبة تركيز التفكير على قابلية الجسد للتلف والملاحم المقززة للجسد، أو تحليل التبدلات المثيرة للاشمئزاز التي يحدثها الموت في جسد بشري غاية في الجمال، ثم في التفريغ الطيب بالتحول إلى التفكير في الدائم والأدي.

وعندما كان هذا النوع من التفكير يخفق، كان البوذيون يتحولون إلى طرق البرعا، على أمل إحداث الوجود سيكولوجياً. فكانوا يتنفسون بأساليب معينة، ويحدقون في الأشياء الساطعة، ويرددون عبارات محددة وما إلى ذلك. وقد أدا بودا إضفاء قيمة رفيعة جداً على أمثال هذه الوسائل التقنية في الوجد. فكان يعتقد أن حالة الأرّهت يمكن بلوغها من دون اللواذ بأية ممارسة خاصة من الممارسات التي هي من النوع الأكثر تقنية. وكان من الهرطقة، في الواقع، نشدان الدخول في الرفانا باستكمال الوجد وحده، ولم يكن سبيل «الغبطة» هو السبيل الذي يعتمد فقط على الشكليات؛ بل كان سبيل التأمل الذي يتيح للمرء أن يرى به «عين تتجاوز الحواس» ويكتسب التبصر الذي يتخطى الإدراك العادي،

وهو أمر قريب من «التيقظ»، وكأن الحياة كلها كانت من قبلُ يوماً حالماً ولكن
المرء قد تيقظ، لأن أخيراً على الواقع⁽¹⁾

الأرمت والترفانا والمحبّة:

قلنا إن خطوات «النهج الثماني» تفضي إلى حالة الأرمت. وهذه الحالة هي
حالة «مَنْ تيقظ»، «من بلغ نهاية النهج الثماني». والأرمت هو القديس البوذي.
فقد نال الحكمة. وتغلب على «المخدّرات الثلاثة» - الشهوانية، والجهل،
و«الظلم» المفضي إلى المولادة الجديدة - وهو يتمتع بـ«الرؤية الأسمي»
(سمبودي Sambodhi) بمزجها الفرح والغبطة والهدوء وحب الخير والتركيز.
وفرحة عميق، لأنه قد امتلك خبرة أولية للترفانا في سرحة تنوّره، ومن أجل
توازن أيامه سوف يعرف نعيم التحرر من الرغائب الجالية للشقاء. وقد نوصل إلى
تحقيق الذات - أي لذات العليا. وطافته روحية خالصة. ولم يعد يشعر بالألم ولا
يحد متعة في الأفراد الديبوية؛ وهو قادر على القول، «إنني لا أتمنى الموت،
ولا أتمنى الحياة» وهو في هذه الحالة يتنظر برضا هادئ ومن دون «إطفاء
مصباح حياته» - الدخول عند الموت في الترفانا النهائية. وبما أنه في هذه الدنيا،
فليس في وضع بمقدوره فيه أن يقول ماذا ستكون هذه الحالة تماماً. وحسب أنه
الآن لم يعد شقيّاً. وكما لاحظنا سابقاً، فقد رفض بودا أن يقرر هل يوجد

(1) يعلق الباحث والمفكر اللبناني دايساكو كيدا على من يقومون في هذه الأيام
بالممارسات السطحية لليوغا و«الزن» بأنهم قد نسوا الغاية الأساسية التي من أجلها يتبنى
المرء ممارسات كهذه، ألا وهي الوصول إلى التور، ويقول: «إنهم يعتقدون أنه يكفيهم
مجرد أن يفعلوا مأملين وأن يحمّدوا أفكار عقولهم، ولكن إذا كان المرء مبدلاً إلى
التحدث عنهم بغير لطف، يمكن للمرء أن يقول إنهم في خطر أن يحسبوا ما هو ليس أكثر
من حالة صابية للعقل مستوى رفيعاً من الإيجار الروحي إلا أن تأمل اليوغا والرن
ممارستان متارثان، طورتها الفلسفة والديانة الآسيويتان، ولكسهما، كما أوضح
شاكيموني [بودا]، لا أن ينظر إليهم بوصفهما غائبين في حد ذاتهما». (راجع دايساكو
كيدا، «حياة بودا، برحمة محمود منفذ لهاشمي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق
2002، ص 61) (المترجم).



الأرّهت بعد الموت أم لا يوجد. وتندو النرفانا لدى الوهلة الأولى تصوراً سلبياً تماماً إنها تعني النهاية، «انقطاع» الوجود، ولذلك لن يكون ثمة مزيد من التناسخ، وبما أن سكّندهات الوجود الدنيوي الأخير مشّتة ولا يوجد أنا يظل باقياً، فسيبدو أن النرفانا هي «لفناء» غير أن بوذا ليس من شأنه أن يقول ذلك ولم يعتقد أن ذلك صحيح. وكان كل ما عرفه أو حرص على قوله، هو أن النرفانا هي نهاية الصيرورة المؤلمة؛ فهي الأمن النهائي، وهي الحالة الأبدية لعدم الوجود وعدم العدم، لأن نهاية كل الأحواش والمشتويات المحدودة، ولا يمكن للمعرفة البشرية والكلام البشري أن يحيطا فهماً بها⁽¹⁾.

والشيء اليقيني الوحيد هو أن: الأرّهت لا تعدّه النفس بعد ذلك، وهذا يعني أنه لا يعذبه التفرد والاعتبارات والهموم والأنانية والإشارة الموضوعية في النصوص المالية - ولكنها قد تكون إضافة لاحقة إلى نعاليم البوذا - هو أنه على الرغم من أن السكّندهات (أي «الاسم» و«الشكل» اللذين يعرف بهما الفرد في هذه الحياة) لا تكون ذاتاً حقيقية، عندما يتجاوز ذهن البشري وعيه العادي من خلال الديانا Dhyana (التأمل في مستوى الوعي المحطّي) فإن الذات الحقيقية أو الروحية تتفعل وتبدأ في تأدية وظيفتها. ولكن حتى هذه الذات الروحية التي تظهر الآن تتمحق في النرفانا. والنرفانا تحرد الذات من الذات بكل ما في الكلمة من معنى.

ولكننا لم نكمل وصفاً للأرّهت، إن إحدى خصائصه البارزة هي محبة الخير إنه المثال البوذي لما يمكن أن يصير لمرء وما ينبغي له أن يصير. إنه ذو الصدر الرحب، وهو يفيض بإرادة الخير. وفهم ذلك شديد الأهمية لفهمنا تاريخ البوذية اللاحق. ومع أن السالك البوذي متمركز حول تهذيب نفسه وحول نعيمه الروحي،

(1) تستشهد أدنا «أدنا» Udana به وهو يقول. «يوجد، أيها الرهبان، مستوى [للا إدراك] لا يكون فيه امتداد ولا حركة ولا مستوى للأثير غير المحدود ولا مستوى لتكوين الأفكار ولا العدم تكوين الأفكار، ولا لهذه الدنيا ولا للأخرى، ولا للفسر ولا للشمس ومن ثم أقول، أيها الرهبان، لا يوجد محي، أو ذهاب أو بقاء أو موت أو قيامة، لكن هذه المسائل من دون سد، ومن دون استمرارية، ومن دون مرضوعات عقلية».



وكثيراً ما يُشجع، كما جاء في كلمات البوذا نفسه، على أن «يطوّف وحيداً مثل وحيد القرن»، هاجراً المنازل والبلدان والأقارب لأنهم يعيقونه، إلا أنه مع ذلك مشحون بمحبة كل البشر من دون استثناء والقول بأن بوذا قد امتلك خصيصة الحيوان على كل البشر واضح في حياة منقطعة إلى الوعظ والتعليم ومع أنه جاهد لأن يفسح كل ارتباط عاطفي شخصي بأفراد خاصين، كما رأينا، لأن أي ارتباط كهنا محدث للشقاء، فقد شحّن تلامذته بمحبة الجنس البشري برمته محبة أُمومية.

«كما تحمي الأم ابنها، ابنها الوحيد، حتى المجازفة بحياتها، كذلك عليه أن برعى في نفسه محبة لا تعرف الحدود تجاه كل البشر. فليرع نحو العالم كله - فوفه وتحتة وحوله - قلباً للمحبة غير المحدودة لا يخالطه إحساس بالميل المتخالفة أو المتعارضة»

لقد صار جزءاً من التعليم البوذي أن يقعد المرء بهدوء ليتبعث من أعماق القلب محبة شديدة الشمول بحيث تتضمن كل كائن حي في الكون، وفي الوقت ذاته مكثفة بحيث تكون غير محدودة. وكان يعتقد أنه مثل هذه المحبة تهيأ الراهب لمهمته التبشيرية.

ولكننا مرغمون هنا على توقف قصير فهل يتساق هذا الدفء في المحبة الخلاصية مع الدافع إلى نشدان الاعتكاف الذي له بالغ الأهمية في حياة الراهب الذي يصبو إلى الترفان؟ وكيف يمكن للحب أن يصدر عن أي شخص مستغرق في خلاصه، ومسألة وجود عدم اتساق عملي على الأقل هنا أمر تم إدراكه باكراً في تاريخ البوذية، وفي الواقع، أدى ذلك في مآل الأمر، كما سنرى إلى انقسام حواري في البوذية بين الـ«مهاياتا»⁽¹⁾ والـ«ثرافادا»⁽²⁾

(1) Mahayana معناها الحرفي «العربة لكسيرة» وهي نمط من البوذية يمارس أساساً في الصين وكوريا واليابان وفيتنام. (المترجم)

(2) ثرافادا Theravada معناها الحرفي «تعليم الأكر سناً»، وهي نمط من البوذية يمارس في سريلانكا وآسيا الجنوبية الشرقية؛ وهذا النمط معروف كذلك بمصطلح الـ«هيايات» Hinayana أي العربة الصغرى (المترجم).



(أو الهنايانة)، ولكن محبة الخير كانت لها مكانتها في النظرية الكاملة للبوذا، وما كان يقصده بوضوح هو أن المحبة التي سيميتها تلامذته نحو كل البشر يجب أن تكون عامة أو شاملة، محبة للبشر بوصفهم إنساناً. وهذه المحبة للبشر (أو قد يعبر المرء عن ذلك بالقول إنها محبة كل شخص، ولكنها ليست محبة لأي «شخص») قد تكون يسوعاً للفرح الشديد والخيالي من الغرض فقط، ولكنها ليست مثل محبة شخص واحد لشخص آخر، وهي علاقة ذات ارتباط انكالي عاطفي ولذلك تكون محفوفة بأحوال الشقاء اللازمة عن الحطّ غير الموفق والتبدّل. وإن محبة «الإنسان»، وما فيها من رعية للأفراد بوصفهم ممثلين للجنس البشري يمكن أن تكون خلواً من التقدير بل حتى ذات نوعية أمومية. وهي بمحافظتها على المستوى الرفيع، غير الشخصي، يمكن ألا تجلب الألم، أحل، إبه يمكن أن تظل بقية ولا تشوبها شائبة في كل طرف؛ فلا شيء يمكن أن يصدّه، ولا حزن يمكن أن يداخلها وهي بإنعامها على الأخيار والأشرار من دون تمييز، لا تضطر إلى أن تعاني من تدلّ في دفتها وصفتها القدسية بأية معرفة عن الخير أو الشر، ولا تتأثر بالاستجابة التي تلفاها؛ بل تظل، في كل صدد، غير قابلة للتحول، وبصبر، تقابل الشر بالخير.

وهكذا يمسّر سر هذا الصبر والإرادة الطيبة في بعض الجمل الافتتاحية في

الـ«دهما باندا» Dhammapanda

إذا تكلم الإنسان أو تصرف بفكر بقي، تبعته السعادة، كضل لا يبارحه. «نقد أساء معاملتي، وصربي، وعلبني، وسلبني» عند الذين يصمرون أمثال هذه الأفكار لن يتوقف الغضب، وعند الذين لا يضمرون أمثال هذه الأفكار سوف يتوقف الغضب، لأن الغضب لا يتوقف بالغضب أبدأ؛ فليغضب يتوقف بالمحبة - وهذه قاعدة قديمة.

وفي الـ«مجهيما نيكايا» Majjhima Nikaya ترد هذه الكلمات، التي تعبّر عن الإرادة الطيبة الرفيعة التي لا تبدل:

إذا لعنك أحدهم، يجب أن نكظم استياءك، وأد نتخذ القرار الراسخ: «إن ذهبي لن يتشوش، ولن تُفقد كلمة غضب واحدة من شفتي، وسأبقى لطيفاً وودوداً، بالأفكار المحيية لا بالحق المكنوم». وإذا هوجمت بعدئذٍ بالقبضات، وبالأحجار، وبالعضي، وبالسيف، عليك أن تظل كاظماً استياءك ومحافظاً على ذمك المحب من دون حقد مكنوم.

والنوع الصحيح من المحبة كما تصوّره البوذا نفسه موضح أحود التوضيح في إحدى القصص. يقال إن أحد أبرز تلامذته الواعدين أراد أن يقوم بالوعظ، بين قوم من هنج غابة معينة، وفي سعي البوذا إلى احتباره، عقد معه هذه المصادقة:

ولكن، يا «بُذ»⁽¹⁾، إن الرجال في ذلك البلد عنيفون، وقساة، وشرسون، وعندما يغضون عليك ويؤذونك، ماذا سيكون رأيك عندئذٍ؟

«أرى أنهم قوم لطفاء وجيدون حقاً، لأنهم عندما يتكلمون بكلمات غاصبة وسفیهة، يحجمون عن صربي أو رجمي بالحجارة».

- «إنهم قوم عنيفون، ما نأ. فماذا لو ضربوك أو رجموك؟»

- «سأرى أنهم لطفاء وجيدون لأنهم لم يبطشوا بي بالسيف أو الحجر».

«ماذا لو قتلوك؟»

- «سأرى أنهم لطفاء وجيدون ما فعل من يحرروني من هذا البدن الشيع

بالم قليل جداً».

- «حسناً قلت، يا بُذ، حسناً قلت! يمكنك بموهبتك العظيمة في العصر أن

تحرّب هذه المهمة. اذهب، يا بُذ، نفسك ناحية، نجّ الآخرين».

(1) Punna واسمه في السنسكريتية «بورثا» Purna: تلميذ من تلامذة بردا شاكيوموني لعشرة الرئيسيين (المترجم)

ومع أن على المرء أن يُقرّ بالصفة الأخلاقية الرائعة في هذه الشهامة التي لا تقبل التحرك، فقد كانت الصعوبة عند الغربيين، وعد البوذيين أنفسهم مد البداية، هي هذه المسألة: إن محبة كهذه هي نتاج انسحاب مكاد يكون غير محدود من الحياة اليومية. إنها ليست محبة تلك الحالة التي سمّتها الأساسية هي امتثال الذاتي الغيري مع الآخر. فمن شأن ذلك أن يأتي لاحقاً. وفي الواقع، إنها نية طيبة منجدة من لدن مَنْ أنقذ نفسه ويود أن يعلم الآخرين كيف يُنقذون أنفسهم أيضاً.

والقول بأن هذه المحبة كانت شديدة الاحتراز والانسحاب كان ضعفها التاريخي. وفي عاقبة البوذية، كانت الحياة وما تثيره من الحنوّ يشتان أنهما شديدا القوة بالنسبة إلى زمام الضبط التبصري الذي ابتكره البوذا من أجل كبحها

ولكن تركنا الأمر يتوقف هنا، ليس من شأنه أن يُنصف مؤسس ديانة عظيمة. إن علينا أن نمنح ثقة أقلّ من كاملة للإنسانية بوذا، وإنسانية أتباعه، ما لم نلاحظ، كما نلاحظ هنا، وإعجاب، أن ممارسته وممارستهم كانت أسخى بكثير من نظريتهم المحترسة، المنكرة للدنّب. وكيف صدق ذلك على أتباعه هو ما نحن موشكون أن نراه الآن.

2- التطور الديني للبوذية

التنوع في الوسائل الخلاصية

كان لدى أتباع البوذا، طبعاً، ما لم يكن لديه: كان لديهم معلم ثاقب الذهن كبير القلب يؤمنون به ويتبعونه وكان من الطبيعي أن يعظموا معناه الديني عندهم، وهذا ما قاموا به بالفعل، فأصفوا عليه أصلاً ومقصداً خارقين للطبيعة. جعلاه شخصية من أعظم الشخصيات الدينية في العالم، وأحاطوه بصحبة كبيرة من الكائنات فائقة الطبيعة المعنية مثله بتخليص الإنسان من التمرکز حول الأنسا ومن الألم.

ومسألة هل كانت نظرة بوذا دينية بالمعنى الدقيق هي مسألة خلافية بالتاكيد. ويقول بعض المفسرين إن اهتمامه الأساسي كان بإجراءات حل مشكلات الذات وليس بالأحرى بإجراءات تأمين الشروط المؤاتية في عالم الدنيا أو الساء العلنيا. وكان الدين بمعنى مناشدة الآلهة بأن تُغيّر ظروف المرء، خارجاً عن الصدد وقد أشار هاينريش هاخمان Heinrich Hachmann أن الآلهة مخلوعون عن العرش في واقع الأمر في البوذية الأصلية، وإن مقاعدهم الإلهية تصبح مجرد أمكة عابرة للمثوية، ولا يوجد إله [أو إلهة] بالمعنى الكامل للكلمة، وتبدو العبادة منافية للعقل، وليس للصلاة مكان، وتغدو المعرفة أو عدم المعرفة هي الشاغل الأساسي الوحيد، ولا يمكن أن توجد المعرفة الحقيقية إلا عند الحلقة الضيقة من الرهبان أو التَّنَّاك و«العالم الكبير في الخارج مستبعد. وعلى المرء أن يتركه وراء. ولا يؤدي سبيل الخلاص إلى الدنيا ولا يتحقق من خلال الدنيا بل بعيداً عنها وفي حياة الاعتكاف على كل فرد أن يأخذ على عاتقه المهمة الثقيلة في تدنر أمر الخلاص بضبط النفس، وتطهير النفس، والدرسة، والتفكير،

والتأمل، والتركيز». ومع أن الطبيعة الفلسفية والمجردة للبوذية الأصلية قد زكّتها للأذهن الفذة بعيداً جداً عن حدود الهند، «يبدو كأن من الضروري وجود مزاج خاص لإدراك جاذبيتها العميقة. فالبوذية، في شكلها الأصلي، لم تحظ بالاستجابة بين الجماهير»

ولكن الجماهير صارت مهتمة - في الدرجة الثانية بالتعليم البوذي - وفي الدرجة الأولى بصاحب ذلك التعليم ولم يكن من شأن البوذية الأصلية أن يكون لها تأثير بالغ القوة في تاريخ الدين في الشرق لو لم ترافق الفلسفة العقلية الهادفة للمعلم شخصية دافئة ودوده يمكن أن تُمجّد. ومن حسن التوفيق بالنسبة إلى مستقبل البوذية، أن مؤسس البوذية قد وازد بين مثال الأرهت في خلاص الذات مع مثال البية الخيرة الحانية نحو كل الكائنات الحية ومارس ذلك الحنو نفسه، وهكذا نشأت بعده عادة لاذت به، ذلك الحاني والمتنور، أكثر مما لاذت بتعليمه، الذي يصعب فهمه وتصعب ممارسته.

وعندما صارت الجماهير مهتمة، لم تُرفض، فقد بلغت البوذية الأصلية بوصفها فلسفة، ولكنها حولتها إلى ديانة تلي حاجتها. وبعملية مثل التي رأيناها في الجاينية، وكما سنها معمولاً به في الأديان الكبيرة الأخرى، أمسك الناس البعاديون بالرجل الكامن خلف تعاليمه، ورأوا الألوهية فيه، وشعروا بالنية الحلاصية في قدومه بين الناس، وافادوا لها متيمين به. وكان بالنسبة إليهم إنساناً فائقاً، له كل أمارات الإنسان الأعلى (السوبرمان) وقدراته. وكان جسده مسكناً بدنياً يتحرك في داخله كائن سماوي جاء إلى الأرض في «جسد مجيد» يتخلل الجسد المادي الأرضي، ويمنحه اثنتين وثلاثين علامة من علامات الإنسان الأعلى. وكان الناس البعاديون في الهند، وخارج الهند، الذين اعتنقوا البوذية يتركون المفكرين ومواهبهم غير العادية، يواظبون على بناء نظرياتهم العميقة التي يصعب فهمها، وهم على وجه العموم معجبون بهم ومواهبهم، ولكم هم هم أنفسهم منشغلون بأمر أكثر استهواءً لهم بكثير وأشد إرواءً لعمق حاجاتهم، وهو نمو البوذية وتطورها.



ولا ريب أن هذا بسيط للمسألة. فقد كانت السيوره معقدة تاريخياً، وتلقى العون، إلى حدٍ كبير، من المفكرين الذين شاركوا الجماهير في شعورهم.

والواقعة العربية إلى حد ما هي أنه قد شأت هالك في داخل البوذية أشكال كثيرة جداً من التنظيم البودي، وعبادة، والاعتقاد، ويمكن أن يقول المرء إن هذه التعبيرات الكبيرة حتى في أسس العقيدة تجعل البوذية في كلينها، مثل الهندوسية، أسرة من الأديان وليست ديانة واحدة. ولكن الأسر لها تشابهها، وإذا كان من الممكن لأي شيء أن يُدعى تشابهاً عائلياً في هذه التطورات اللاحقة، فهو التفاضل الذي يُرد، بمعنى أو بآخر، إلى صميم ما كان في الأصل طريقة في التحرر يسطر عليها الإحساس بالشفاء الشري الجذري.

1- انتشار البوذية في الهند والجنوب من آسيا:

القرنان الأولان في الهند:

في أثناء القرنين الأول والثاني اللذين مرّا بعد وفاة البوذا وجدت معتقداته قبولاً واسعاً ضمن حوض الغانج، ولم تنم جماعة الرهبان وحسب، بل ازداد كذلك الأتباع غير الكهنوتيين بسرعة حتى أكبر من زيادة الرهبان، وشمل عددهم أعضاء كثيرين من الطبقات الحاكمة.

ويذكر التراث أنه بُعيد وفاة البوذا اجتمع خمسمائة أرهت، بزعامة كسابا، لقضاء الفصل الماطر في راجنّهة، وهنالك قاموا بتلاوة المواعظ الموجودة الآن في الـ«تريبيناك» Tripitaka والترنم بها، وسواء أكان ذلك كذلك أم لا، فإن تعاليم البوذا قد تثبت باكراً في الأشكال المتكررة من المأثور لشفوي.

فمتى تحولوا إلى الكتابة؟ من المؤكد أن التراث غير مصيب في تأكيد أنه

الرهبان الذي يُطلق عليهم «المجلس الأول» قد قاموا بتلاوة المحتويات الحالية للـ «تريبيتاكا». (مثلاً، أن أتندا، ابن عم بوذا ومرافقه المحب، قد قام بتلاوة «سوتا - بيتاكا»⁽¹⁾، وقام أبالي⁽²⁾، وهو تلميذ بارز آخر، بتلاوة هينايّا بيتاكا⁽³⁾، ومن المرحح أن قد مرت عدة قرون قبل أن يتخذ المآثور الشفوي اشكل بوصفه الشريعة البليّة Pali⁽⁴⁾ وعندما تحولت إلى الكتابة، تمّ تقسيمها إلى «ثلاث سلاسل» (وهي معنى كلمة تريبيتكا)، أي «فيناية بتكة» أو القواعد الرهبانية، والـ «مّنة» (وفي السنسكريتية سوثرّة) والـ «بتكة» أو الأحاديث، وآخر ما ألف الـ «أبهيدهمّا بيتاكا» Abhidhamma pitaka (وفي السنسكريتية Abhidharma pitaka أو ملحق بالمعتقدات، وهو سبعة أعمال خاصة بالشريعة البالية وأهمها الـ «سوتا بيتاكا»، لأن الصوت الرئيس المسموع في الأحاديث هو صوت بوذا نفسه، وهي تنفرع إلى الـ «دوغها نيكايا» Digha Nikaya (أطول الأحاديث)، والـ «مّجهيما نيكايا» Majjhima Nikaya (أقصر الأحاديث)، والـ «سميوتا نيكايا» Samyutta Nikaya (التعاليم المترابطة)، والـ «أنغوتارا نيكايا» Anguttara Nikaya (التعاليم المتدرجة)، والـ «خُدّكا نيكايا» Khuddaka Nikaya (مجموعة الكتاب الصغير)، والـ «خُدّكا نيكايا» هو تشكيلة من الأعمال الخمسة عشر، وقد ألّفت كلها في زمن ما بعد البوذا. وهي تتضمن رسالة أخلاقية بالغة الأهمية، هي الـ «دامبادة» Dhammapada (أشعار في القانون)، والـ «بُودا فسنّا» Buddha Vasma، تقديم حياة غوتاما وأسلافه الأربعة والعشرين ولـ «ثراغاتا» Theragatha والـ «ثريغاثا» Thirgatha (تراثيل أكبر الرهبان والراهبات)،

-
- (1) سوتا - بيتاكا sutta - piyaka وفي السنسكريتية سوثر - بيتاكا Sutra - pitaka أحد أقسام التريبيتاكا (الكتابات البوذية المقدّسة)، وتتضمن خطب بوذا (المترجم).
- (2) أبالي Upali: من تلامذة شاكيموي العشرة الأساسيين. (المترجم)
- (3) فينايا بيتاكا Vinaya Pitaka. قواعد المذهب (المترجم).
- (4) للاحظ من جديد أنه قد كان حراً من الرفض البوذي للبرهمانية أن الكتب الأولى قد كتبت باللهجة البالية بدلاً من سنسكريتية الرهمنيين.



والـ«جكا» Jataka ، وهي مجموعة من خمسمائة قصيدة قصصية يقال إنها استذكارات من البودا لحيوانه السابقة عندما كان بعدُ بوديساتفا Bodhisattva⁽¹⁾ أو بودا المستقبل⁽²⁾ ويدل على أهمية الـ«دِغْها بيكايَا» والـ«مَحْهِيْمَة نيكَاية» عدد المرات التي استشهدنا بهما حتى الآن، لأننا لم نحصل في غيرهم على دلالة واضحة جداً على اهتمامات البودا التاريخي وشخصيته.

ووفقاً للتراث، فإنه بعد قرن من «المجلس الأول» انعقد «لمجلس الثاني». في «نسالي» Vesale ووقع الخلاف في أمور العقيدة ومسألة تلطيف الشدة في الانضباط البوذي الباكر، وكانت النتيجة هي الانشقاق الديني، فالذين أرادوا أن يفسروا المذهب والانضباط بحرية أكبر ينسلخون ليشكلون منظمة رهبانية جديدة لهم، مطلقين على أنفسهم ماها-نجيكا Mahasanghika ، أي «أعضاء السَّمْعْهَة الكبيرة»، ربما لأنه كان في عدادهم أناس غير كهنوتيين، أو ربما لمجرد أنهم أرادوا لأنفسهم لقباً مدوياً وأطلق على الرهبان الأكثر تَزَمَّناً الـ«ستاريفاديين» stharivadins (وفي البالية «الثرافاديين» Theravadins)، «أتباع الأكبر سناً». وكان هؤلاء هم الذين ظلوا باقين ليمنحوا اسمهم للبوذية القديمة، بوذية الثرفادة (أو الهنديانة Hinayana).

وعملية الانقسام الداخلي، التي انطلقت ذات حين، تمخض عنها ما لا يقل

(1) الـبوديساتفا. كلمة مألوفة تقادها في السنسكريتية الـبوديساتفا Bodhisattva ، وهو مَنْ يكون في أعلى مستويات البلوغ في البوذية دون الـبودية، وهو الشخص الذي يكون في لحالة التاسعة من أحوال الوجود لعشر. (الترجم).

(2) سرعان ما صارت هذه الكتب الأساس للتفسير وفي القرن الخامس للميلاد، قام العلامة السلاني بودده غاوسا Budhagaosa بتصنيفها (أو يقال إنه صنفها) في الـ«فيسدْهَمَغَا» Visudhimagga (طريق التطهر)، وأضاف تعليقاً ثرياً على قصائد الـ«جكا» مقدماً كامل وضعها في الشكل القصصي والرسالة المسقلة المهمة الموصوعة إتماماً للـ«تريبيتكا» هي «مييندابها» Milindapanha (مسائل الملك «مندر» أو ميلندا Milinda حسب اللفظ البالي Pali).



عن ست عشرة طائفة في غضون القرون الثلاثة التالية وهو أمر كان من الممكن أن يجلب الكارثة على القضية، لولا أن هذه الطوائف قد قدمت إضافات أساسية إلى العقيدة أعطتها شهرة في الهند كلها.

أسوكا:

في العام 273 ق.م، وصل إلى عرش مَعْدَهَا، التي كانت تسيطر حيثلُ على الهند كلها، أحد الأباطرة، لعظام في تاريخ الهند. كان اسمه أسوكا⁽¹⁾. وكان حميد «تَشَنْدَارُغَبْتَا» chandragupta، الذي بعد أن أجتاح الحاميات المقدونية التي خلفها الإسكندر الأكبر سنة 225 ق م واصل بنفسه فتح جل البقية الباقية من الهند. وأضاف أسوكا من جهته إلى الحيازة الكبيرة التي ورثها مملكته مقاومة بضراوة على امتداد خليج البنغال، ولكن ما سببه للشعب الذي فتح بلده من سفك دماء ومعاذرة قد وَحَرَ ضميره الذي كان المعلمون البوذيون قد أنعشروه⁽²⁾. واعتنق البوذية علناً ديانة له وصار شديد الاهتمام بنشرها

وللتعبير عن «حزنه» وأسفه العميقين على ما سببه من المعاناة بالحرب التي خاصها، أصدر مرسوماً، نُقش على صخرة صامدة، يعلن فيه أن «جلالته المقدسة» يشعر بتبكيته الضمير على موت مئات الألوف من الناس وتشريدهم وأسرههم وأنه من الآن فصاعداً فإن جلالته المقدسة سوف يمارس النطف ويتحمل الأخطاء التي ترتكب بحقه بما أمكن من الحلم والصبر.

وحين أدرك أسوكا أن ذبح الحيوانات من أجل المائدة الإمبراطورية لا يتسابق مع بوذيته، حفص استهلاك القصر إلى طاووسين وطيي واحد يومياً

(1) أسوكا Asoka وفي السنسكريتية أشوكا Ashoka ومعناه الشجاع - حاكم سوزي من القرن الثالث ق م، وهو ثالث ملك من سلالة موريي Maurya، وحَد معظم الهند في ظل حكمه (المترجم)

(2) يقال إن روجة أسوكا، وقد كانت امرأة بارعة الجمال وبودية لم تفسح في البداية عن بوذيها، هي التي أحبها أسوكا شدة فمكنت من تسرب البوذية إلى عقله وقلبه قبل هداية المعلمين البوذيين (المترجم)



لم حظّر هذا المقدار، وألغى قل ذلك الصّد الملكي، وفي العام 259ق.م أصدر مراسيم تنظم ذبح الحيوانات في كل أنحاء الإمبراطورية وتمنع كلياً قتل أصناف كثيرة من المخلوقات الحية.

وكان الأهم من ذلك حصّة لشعبه على العيش بسلام، من دون عنف، وعلى ممارسة كل أنواع الورع البوذي. وأصدر سلسلة من المراسيم، نقشت على الصخور في سبعة أماكن متفرقة ومباعدة، حتى يتمكن شعبه من أن يقرأها ويبعد قراءتها. وهذه المراسيم، وهي في مجموعها الكلبي خمسة وثلاثون، تنبئ كيف أراد أن يعيش شعبه:

«هكذا يقول جلالته المقدسة: يحب الإصحاء إلى الأب والأم، وكذلك يحب أن يترسخ احترام الكائنات الحية بشكل وطيد؛ ويجب أن تقال الحقيقة، هذه هي فضائل «القانون» التي يجب أن تمارس. كذلك يجب تجنب التلميذ للمعلم، وإظهار أدب السلوك اللائق للأقارب» هذه هي الطبيعة القديمة للأشياء - وهي ترشدنا على مر الأيام، ووفقاً لها ينبغي للناس أن يعملوا.

«يؤدي الناس طقوساً متنوعة في المرحص، وفي أعراس الأبناء، وأعراس البنات، وميلاد الأطفال، والارتحال في الأسفار - وفي تلك المناسبات وما شابهها يؤدي الناس طقوساً كثيرة.. ومن جهة أخرى، فإن شعيرة الورع تحمل ثمرة كبيرة. وهي تنطوي على المعاملة المناسبة للعباد والخدم، والتكريم للمعلمين، واللفظ نحو الكائنات الحية، والسحاء نحو الزهاد والبرهمنين ولو لم تصل شعيرة الورع هذه إلى الغاية المرجوة في هذا العالم، فهي قطعاً سحدث حسنة في العالم الذي يليه»

هذه هي عقيدة مثالية ولكنها عملية لإنسان غير كهوتي، ويجب أن يلاحظ أنه قد زكى التامع مع الرها (لجابينين)؟ والبرهمنين ولعله لم يتحول إلى البوذية تماماً فكان لديه اهتمام ضئيل بالأيديولوجيا البرهمانية. ولا توحد هنا إشارة إلى الحقائق النبيلة الأربع، أو ممارسة التأمل، أو إلى النرفنا، التي هي غاية الأزهت فما كان يهتم به أسوكا هو شعبه، وبما أنه قد صار أكثر أعلاهم

جميعاً من الوجهة السياسية، فيجب أن يكونوا متحدين، وينبغي أن يمارسوا الورع والقانون المشترك؛ فليدحروا الحسنة للولادة الجديدة في الفردوس فيما بعد وكان أكثر من راضٍ بهذا المأمول، لأنه لم يكن راهباً ولا يمكن أن يبلغ الترفاناً من دون أن يصبح راهباً⁽¹⁾.

وكان أسوكا من أجل تنفيذ ما تحوي عليه نقوشه من حضرة أخلاقي، يطلب من موظفي الحكومة، من أدناهم إلى أعلاهم، أن يقدموا الشروح الشفوية للدرمة إلى الناس، وأن يعينوا «رقاء القانون الورع» للإشراف على سواد الشعب عموماً و«رقباء للنساء» للإشراف على الأخلاق الأنثوية خصوصاً، وكان يبعث بهؤلاء الموظفين الخاصين إلى كل ناحية في الإمبراطورية، حتى إلى أشد المقاطعات تخلفاً وتأياً

وكان أسوكا بالغ الاهتمام بالبوذية بوصفها ديانة منظمة، ولإظهار إخلاصه لذكرى بوذا، قام بالحج عدة مرات وعن تقوى إلى البقاع المقدسة ترحماً على «المبارك». ولإدراكه كذلك أن البوذية المنقسمة ستكون ضعيفة في وطنها الأم، فقد أصدر عدة مراسيم تثبط الهمة على الاشتقاق وتوصي بالاسسجام البوذي المتآزر (وكذلك الإيمان المتآزر) ودعا في الوقت نفسه، وهو أمر مشكوك فيه ولم يعد التراث الموثق يرويه، إلى «المجلس الثالث»، الذي أعاد على الأرجح تنظيم المنظمة البوذية (السَّمَّهَ) وأصلحها.

والأهم هو ما يبدو من أنه كان يتصور أن البوذية ديانة عالمية، لأنه أرسل دعاة البوذية وسفراءها إلى البلاد القاصية والدانية. وقد وصلت رسله إلى

(1) كانت الترفاناً نخس من بلعوا حالة لأرحت، وكن على الكثرة من الناس أن تسريع راضية بالأمل في تراكم ما يكفي من الحسنات لدخول «السوارغَا» Suarga، السماء وفي ولادة جديدة بعيدة قد يصبحون رهباناً ويلبسون الترفان وفي عضون ذلك يكون معبم لجنة منتظراً ومستوجباً، وكن ذلك كافياً ومع ذلك، يقول الموروث الذي لا يقوم على لواقع أد أسوكا كان يحضر نفسه لأجل أن يبلغ الرهبانية وذلك بقبول رسامته في السَّمَّهَ واعتزاله في أحد الأديرة بعد أربعين سنة من الحكم.



مصرية، ومصر، وفورينة، واليونان. وثرأس أخوه الأصغر (أو ابنه)؟ عصابة
لهيرية في سيلان، كما سترى لاحقاً. وكن هذا كله بداية توسع غير عادي، لم
يقتبأ أسوكا نفسه بمداه الكامل.

جزيرة سيلان:

لدى تبادل الهدايا والمجاملات آثار أسوكا أولاً موضوع إرسال معلمي
المذهب البوذي إلى سيلان. وبعدئذ أرسل «مهندا» Mahinda، وقال بعضهم إنه
ابنه، وقال غيرهم إنه أخوه، على رأس عصابة من الدعاة. ويمكن أن تؤرخ
حضارة سيلان من ذلك الزمان. فقد ارتفعت المزارات والأديرة تخليداً للمذهب
البوذي المدهش. ومن أجل ذلك التخليد صارت بقية العالم البوذي شديدة
العرفان بالجميل. وبما أن سيلان ظلت قرناً غير متأثرة بالتبدلات الكارثية التي
حدثت أحياناً في الهند نفسها، فقد ظل المذهب البوذي عبر السنين وفي أعقائد
البوذية الباكسة، مع تبدل طفيف أو من دون تبدل أبداً. وكذلك كان القدر
التاريخي لرهبان سيلان البوذيين هو أن يحفظوا للأجيال القادمة أقدم النصوص
البوذية.

والقصة التي آلت إلينا هي هذه، لم يحصر «مهندا» معه إلى سيلان مدومات
مكتوبة، ولكنه كان معه ومع مرافقيه في الذاكرة كل ما يشكل اليوم أقدم
النصوص البالية

وتمضي السيرة البطولية فتقول إن الكتب المقدسة قد ترجمت إلى اللهجة
السّهالية، وظلت أمداً من الزمان المجموعة الوحيدة للنصوص القديمة في
العالم البوذي في القرن الخامس الميلادي ذهب العلامة البوذي «بوذا غوسا»
إلى سيلان، وتعلم اللهجة السّهالية، وبدأ مهمة إعادة ترجمة النصوص
القديمة إلى البالية. وهذه الحكاية المثيرة للاهتمام تتنازع، وللأسف، مع
الدليل الآخر وهو أن النصوص البالية قد دونت في الهند زهاء العام 80/
ق.م، ولعل هذه النصوص هي التي تحقق مسها بوذا غوسا بمقابلتها على
النصوص السّهالية.



وكانت حماسة التقوى عند البوذيين في سيلان نبعثها عبر السنين الدخائر المقدسة المجلوبة من الهند. وهي تتضمن ما كان الورع يعتقد أنها قصعة نسول بوذا، ونائبه الأيسر، وعظم الترقوة لديه. وتؤوي هذه الدخائر مزارات رائعة المظهر - وهي الآن ذات عمر طويل.

والسُّنْهايون يخلب عليهم إلى اليوم اتماؤهم إلى المدرسة البوذية القديمة (الثرافادا Theravada)، التي تسمى في بعض الأحيان «الهنايانا» Hinayana⁽¹⁾.

بورما والجنوب الشرقي من آسيا:

يغلب على بورما والبلدان الحويية الشرقية من آسيا الترفادة كذلك، وقد شعرت كل هذه البلدان في وقت أو آخر بتأثير الهندوسية، وخضع كل منها، وعلى الأقل في الأجزاء الشمالية وحشما استوطن الصينيون، للتأثيرات البوذية المهايانية Mahayana «لاحقاً»، ولكن على الأغلب انتشرت النزعات الترفادية الأشد محافظة، ماذا يعني ذلك؟ سوف نتوقف لنرى.

الطبيعة الخاصة للثرافادا:

في المناطق الترفادية يكون الراهب الشخصية المحورية، كما كان كذلك على الدوام وكتبه المقدسة هي قليلة نسبياً ولكنها نصوص بالية قديمة. وهو يعترف (أحياناً لأن النصوص تقول ذلك، لا دائماً)، لأن المهم يقبل أن يستوعب) أنه لا توجد «اتمن» Atman (نفس) وأن العالم عابر وكذلك مشهد الحزن، ولذلك فإن الرفانا هي الغاية، والانضباط الرهباني هو البوذية الباكورة، ومثال الراهب العرد هو الوصول إلى حالة الأُرْهت، ومن ثم، فهي كل الأديرة الترفادية يكون التأمل المنفرد هو القاعدة، والرهبان ينطلقون في لصباح ليتسوكوا، يرتدون الأثواب الصفرة ورؤوسهم حليقة، كما كان الأمر في عهد غوتاما، ويتبعون الحدول اليومي كما كان في القديم، وتشديد الحياة الكلبي منصب على اكتساب المرء حسنة في سبيل خلاصه.

(1) سوف يشرح أصل هذا المصطلح لأحير ومعناه لاحقاً، والبوديون الجنوبيون الحديثون يفضلون أن يطلق على عقيدتهم بودية ثرافادا



والمعهود في الراهب أن ينهض على صوت جرس عند انبلاج النهار، وأن يغسل نفسه، ويكس حجرته الصغيرة، ويضيء شمعة أمام صورة بوذا في حجرته، ويترنم بتحية، ثم يتأمل في ناحية من نواحي الدارما وتحديدها له، وبعدئذ يأخذ قصعة تسوكه وإذ يختار شرعاً من الشوارع، يذهب فوراً إليه، وحينئذ متجهتان إلى الأسفل لا تلتفتان، ويتوقف عند كل مسكن، سواء أكان ينتمي إلى الطبقة العليا أم الدنيا، فيقف صامتاً بانتظار أن يفتح الباب، وإذا لم يكن هناك جواب، مضى إلى الدار التالية وحين يعود إلى الدير، يتناول فطوره لم على صوت الجرس ينضم إلى الرهبان الآخرين في قاعة الاجتماعات للتبجيل الجماعي لبوذا، والإنشاد، وتوجيه رئيس الدير. ومن الساعة 11/ إلى الساعة 11.30/ ينضم إلى الآخرين لتناول الوجبة الرئيسة (والأخيرة) في اليوم. ويغسل قصعته ويصعها جانباً، ويعود إلى حجرته الصغيرة فينقطع بعد الظهيرة إلى الدراسة ونسخ الكتب المقدسة والتأمل، وربما اختار أحد الموضوعات النموذجية للتأمل، وقد شرح «ت.و.ريس ديفدز» T. W Rhys - Davids الأنواع الخمسة الرئيسة للتأمل على هذا النحو:

«توجد في البوذية خمسة أنواع رئيسة للتأمل تحل محل الصلاة. يدعى النوع الأول «ميتا - بهافتا» Metta - Bhavata أو التأمل في الحب، الذي يفكر فيه الراهب في كل الكائنات ويتوق إلى سعادتها كلها.. والتأمل الثاني هو «كارونا - بهافتا» Karuna - Bhavata أو التأمل في الشفقة، الذي يفكر فيه المتسول في كل الكائنات التي تعني من الشدة، ليدرك حالتها الشقية ما أمكه ذلك، فيوقف بذلك عطفة الشفقة، أو الحزن على أحزان الآخرين. والتأمل الثالث هو «موديتا - بهافتا» Mudita - bhavata أو التأمل في الفرح، وهو نقيض السابق، يفكر فيه في سرور الآخرين وورخاتهم، فيتهج بفرحهم، والتأمل الرابع هو «أسوبها - بهافتا» Asubha - Bhavata، أي «أي التأمل في اللاتطهارة»، الذي يفكر فيه المتسول في شناعة الجسد، وأهوال المرض والفساد: كيف ينتهي الجسد مثل زبد البحر، وكيف بالاستقبال المستمر للولادة والموت يصبح الفاوون خاضعين للحزن المستمر. والتأمل الخامس «أوباكا - بهافتا» Uppaka - bhavata هو التأمل في الهدوء، الذي



يعكر فيه المتسول في كل الأشياء التي يعتبرها الأناس الدنيويون جيدة أو رديئة، السلطة والجور، الحب والبغض، والغنى والفقر، والشهرة والهوان، واشباب والجمال، وضعف الشيخوخة والمرض، وينظر إليها بعدم إكتراث ثابت، بكل العثمانيته وهدوء البال».

وعند مغيب الشمس يكنس حتره الصغيرة مرة أخرى ويضيء مصباحاً. ولدى سماعه صوت جرس المساء يذهب إلى اجتماع مشترك آخر مثل اجتماع الصباح. وبعد ذلك يذهب، إذا احتاج إلى استشارة، إلى الأعلى منه ليتلقى توجيهاً أو يعترف بتقصيره أو الصعوبات التي تعرض فهمه. وأخيراً، بأوي على فرشته ليلاً صادق العزم على تدبير أمر خلاصه في العبد بحدّ متحدّد.

ولو سأل أحدهم الراهب الترفادي هل بوذا موجود أم لا، لكان الجواب الصحيح دائماً هو أن بوذا دخل النرفما ولذلك لا يمارس أي تأثير شخصي فاعل بوصفه داتاً. إنه في سلام، ولم يعد يعرف أي شيء عن الصيرورة وقد كفّ عن الوجود

ولا يزال يحري تعليم أن كل شيء في الوجود، وفي جملة ذلك الآلهة والناس والبهاائم، هو في حالة التحوّل الدائم، والبقاء في التحوّل يعني الألم، وخبرة التحرر من «مشهد الحزن» تتطلب التركيز (الدايانا dhyana)، وهو من ثم يتطلب الـ«براجيب» prajina، الحكمة، أي التبصر المتجاوز الذي يخترق الظواهر إلى الحقيقة النهائية، وباختصار إلى التنوّر (البودي Bodhi).

ولكن مع أن كل هذا يكون طلقاً لتعليم غوتاما الأصلي، فإن مذهب الترافادا قد نما في اتجاه الدين. لسبب واحد هو أن البوذيين الترافاديين يتخلّون موقفاً تبجيلياً من رفات بوذا وقد صنعوا له صوراً من كل الأحجام، من الحجم الصغير جداً إلى الحجم الهائل جداً وقد رأيت أنهم شيدوا باسمه أبنية مقبنة عملاقة مقدسة

وحتى النصوص البالية Pali تفتقر في عدد من الأمور عن آراء غوتاما في الحياة والواقع وتتضمن في الأصل الكثير من الأفكار التي أنشئت بعد ذلك في امهيايانا Mahayana، وهي على سبيل لمثال، تعلن (ما يمكن أن يكون غوتاما قد قاله، ولو أنه مشكوك فيه) أن حكيم بني سكويا لم يكن البوذا الوحيد الي



يظهر في العالم، فقد كان له أسلاف في العصور الأخرى يصل عددهم إلى ستة، كما تقول النصوص الباكرا، أو إلى أربعة وعشرين، كما تقول النصوص المتأخرة. وتؤكد كذلك أن البوذا كان كائناً إلهياً يعيش في سماء نوشيتا Tushita. ومن هناك جاء إلى الأرض، وانغل في رحم أمه، وولد إنساناً. وصارت طبيعته الإلهية بادية في تنوره وحياة المثال النقي والتعليم، وطريقته في الحياة هي الطريقة الحقيقية بالسبب إلى كل الناس؛ وليس هناك من سبيل آخر للخروج من الشقاء إلى السلام، وهو نفسه في سلام - في سلام تام.

والبوذا القادم - وهو الآن بوديساتفا Bodhsattva (وفي البالية بوديساتا Bodhisatta)، أي الذي هو بوذا في طريق التكون - هو مايتريا Maitreya إنه ينتظر الوقت المناسب ليأتي إلى الأرض، حيث سيصل إلى النور ويعمل للناس في عصره ما عمله غوتاما من أجل هذا العصر.

والدين الضمني في هذه الرؤية للأشياء يصير واضحاً لأي ملاحظ للمنشآت الدينية الترفادية اليوم. وفي «تاييلاند»، حيث الأوضاع نموذجية، تدعى هذه المنشأة «وات» wat، وهي لقب من الأبنية ضمن ساحة مسورة، ويكون المدخل من الشرق وتحرسه أشكال حيوانية أو بشرية كبيرة ذات وجوه متجهمة تقف وقف الحماية، وهي من بقايا «الأرواحية» animism التي كانت موجودة في أيام ما قبل البوذية حين كان يعتقد أن شياطين الحماية أساسية للباب المحروس جيداً. ويعرف المبنى الرئيس في هذا اللعيف من الأبنية بالـ «بوت» bot، وله في العادة سطح ثلاثي غريب من الحجر الأحمر، وكل سطح على مقربة من الآخر، وله مصمعات مذهبية على شكل القرن تنحني إلى الأعلى ويقال إنها تمثل رؤوس حية. وفي الداخل، يصمم المبنى على أنه قاعدة للعبادة والوعظ. وفي منتصف أرض القاعدة قد توجد منصة منخفضة لمرشد الخدمات الوعظية، وعلى الأرض وحول الحصائر يتجمع الرهبان والناس غير الكهنوتيين. وفي آخر القاعدة في الطرف الأبعد عن الباب صورة مذهبة لبوذا، تشرف على مقعد فوق المصلى، وربما مع صور أصغر للكائن العظيم نفسه وهو واقف أو قاعد تحف بتلك الصورة، وفي كل جاسب صور لتلميذي السوذا الشهرين



«موجلانا» Mogglana و«ساريبوتا» Sariputta وهما نظران إلى الأعلى باحترام. والمصلّى منطى بتقدمات الأنقياء، ومضارم البحور، والشمعدانات الغالية وشموعها في مكنها، والأزهار في المزهريات الثمينة، والصور، والصحون، والقصعات المصنوعة من الذهب الخالص أو المطلية به، وهذه هي كل الهدايا النفسية المقدمة إلى مؤسس العقيدة، وهي تزيد حسنة الراهب

وفي فترات التوجيه والصلاة، تعقد جماعة المصلين أمام المذبح على الأرض الصقيلة ونهمك في الإنشاد الجماعي

وبالإضافة إلى الـ«بوت»، قد توجد عدة قاعات أخرى، ربما تكون إحداها لإيواء الصور المذهبة للبوذا في صفوف مرصوفة، وقد تكون الأخرى لصون أثر قدم بوذا المفترض في الصخرة الصلدة. كذلك، قد يوجد عدة من الأبنية المقببة الموزعة بصورة جميلة، وأبنية مذهبة شبيهة بالأبراج ذات تصاميم مخروطية تنتهي عادة بذروة مستدقة الرأس، وبينهم فدة الأشخاص غير الكهنوتيين على سبيل العمل الذي يمنح حسنة خاصة. (وبالفعل، فإن المطمح الأسمى عند الشخص التقى غير الكهنوتي هو أن يبني بناء خلال حياته).

وقد توجد الأديرة محاذيةً للأبنية، أو خارج جدران الـ«وَت»، وهي بسيطة البناء، تنقسم إلى حجرات صعبة ويكاد لا يكون فيها أثاث، وفيها يعيش الرهبان حياتهم البسيطة، المنقطعة إلى التأمل وواحب الـ«وَت» وتقديم التعليم تحت رعاية الحكومة. والعادة العامة في تايلاند وبورما هي أن يعيش كل ذكر في سن العشرين في الدير مدة لا تقل عن شهرين فالمدة الأقل من ذلك لا تعد محترمة، ويفترض أن تقضى هذه المدة في الدراسة المكثفة للمبادئ الترفادية وثقافتها

وقد يثار سؤال، وهو ذو علاقة بالخدمات في القاعة المركزية للـ«وَت». ما موقف الترفادي من الصورة الكبيرة لبوذا على عرشها فوق الزهرة - ومن المذبح المحمل بالهبات؟

والجواب هو أن موقف الترفادي العادي في آسيا ديسي قطعاً، فهو يرى في الصورة نسل شخصية حية، مستجيبة، فائقة الطبيعة وقادرة على أن نسمع



وتستجيب للدعوات، إذا كانت الحاجة ماسة. ولا يعرف إلا الرهبان الأكثر تعلماً ما هو المذهب الحقيقي معرفة أفضل. فهم يعلمون أن الدعاء يريد الحسنة، ولا سيما إذا كان يتألف من ترديد الكلمات والأشعار المقدسة، ولكن ليس هناك جواب

2- نشوء المهايانا في الهند

المكان، الهند الشمالية الغربية:

تمتعت البوذية، بعد أسوكا، بجاه كبير خمسمائة سنة في كل أنحاء الهند. ومع ذلك، فعبد وفاة أسوكا بخمسين سنة، عندما سقطت سلالته، نشأت تأثيرات معادية للبوذية - كتأثيرات إمبراطورية سلالة شونغا Shungas - هيمنت على الهند الوسطى

ولكن عندئذٍ حولت البوذية مركز جاذبيتها بسطة نحو الغرب وأخذت تزدهر في الهند الشمالية الغربية وتتخذ أشكالاً جديدة. وفي القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، تدفق السوريون واليونان وسكان سيبيريا⁽¹⁾ إلى البنجاب، وإذا جعلوا من أنفسهم سادته، فقد صاروا قادة الفكر في ثقافة يونانية - خراسانية نشطة. وكان اعتداء ملكهم مناندر Menander إلى البوذية (أو ميلندا Milinda حسب اللهجات المحلية) قد وضع المملكة الجديدة في متناول التأثير البوذي، ثم أغار الكوشان Kushen، وهم قبيلة من بدو آسيا الوسطى قريين من الأتراك، على أفغانستان، والهند الشمالية الغربية واستوعبوا الثقافة اليونانية - الخراسانية وفنونها وجعل ملكهم الأكبر كنيشكا Kanishka عاصمته بيشاور، وبحث في العديد من الأديان، ومنها الزرادشتية، قبل أن يتبنى البوذية. وتهباً للعالم البوذي أسبأ لاحقاً لأن يكون شاكراً أنه قد أعطى موافقته ورعايته الملكية لفن النحت والعمارة البوذي - اليوناني الحميل، فشأت أشكال فنية عندما استؤجر فنانون يونانيون لتقديم مواهبهم في تزيين الموضوعات البوذية. وكان

(1) سيبيريا Scythia اسم يوناني قديم كان يطلق على البلد الواقع على الساحل الشمالي للبحر الأسود (المترجم).



المقصود بما أبدعوه من لأشكال ذات الشَّعر المجعد من البوذوات Buddhas أن تسطر على الوعي الجمالي لبوذية اللاحقة كلها، حتى البعيدة بعد البابان. وكان ها في الهند الشمالية لغربية أن ازدهرت البوذية المهايانية أولاً⁽¹⁾.

خلال الفترة الواقعة بين القرن الثالث قبل الميلاد، عصر أسوكا، الذي لم تعصا نقوشه سبباً للاعتقاد بأن النمو الديني للبوذية قد تقدم إلى مسافات بعيدة جداً، والقرن الأول أو الثاني للميلاد، عندما حكم كيشكا الهند الشمالية الغربية، خلال هذه الفترة فإن المبادئ التي تضمنها المهيانا بدأت بالتكون، وبخاصة بين المشنعليكات Mskangikas، الذين تحدثنا عنهم من قبل. وكان نمواً جديداً بالغ الأهمية وأكثر نجوعاً في جعل البوذية ديانة عالمية حتى من الخطط التي رسمها أسوكا بمهارة، وذلك أنها حولت فلسفة إنكار العالم في السودية الباكورة إلى ديانة تقدم المكافآت الأبدية إلى المؤمنين.

الخطوة الأولى: تمجيد غوتاما:

لقد بدأ التغير الديني في الوديسة الأصلية للموروث البوذي في الظهور بسرعة بعد اعتداء كنيشكا (أما هل تم ذلك تشجيع منه أم لا فمسألة فيها نظر) وصدر ذلك ملكية عامة، ومن المحال الآن أن حدد بدقة في أي ترتيب نشأت الأفكار المتنوعة، ولكن العملية تسعت، وتطورت بعض الموضوعات المنبثقة من قبل في الثرافادا، ويبدو أنها اتبعت مساقاً من هذا القبيل:

(1) عندما اتخذ المهايانيون اسمهم (و لهمايان Mahayana تعني «المركبة الكبرى») كانت البوذية القديمة لمحافظة قد قبلت اسم الهمايان Hinayana («المركبة الصغرى») والمركبة «يانا» Yana تشير إلى معاني النقل كالطوف أو السعة أو العربة، وإذا استخدم تشبيه عبور النهر تعبيراً عن الخلاص البوذي فالمهايانا هي السفينة الكبرى أو الطوف الأكبر، والهيايان هي السفينة الصغرى أو الطوف الأصغر، وإلى جانب التراصف المحيط بالقدر إلى حد ما في الكبرى والصغرى، الذي يمتقنه الثرافاديون، يوحد تصمين يشار إليه أحياناً بالكبيرة والصغيرة، فلمهاييان هي الطوف الكبير الذي يفل كل جماعات المؤمنين، وله ريان مسؤول، ولهنايانا هي الطواف من أجل النقل الإفرادي واحداً واحداً.



أولاً، كان بودا غوثاما يقدّس ويُعبّد بوصفه كائنًا إلهيًا حاء إلى الأرض بدافع الحنو على البشرية المتألّمة. والأساطوريات، المدونة في الـ «جَنكّا» (زهاء القرن الثاني ق م) تشرح كيف أصبح الكائن العظيم الذي صار بودا من خلال الوجودات الكثيرة وفقاً لكل «الكَمالات»، ووصل أخيراً إلى مكان في سماء توشيتا Tushita حاء منه إلى الأرض. وكانت هذه التأكيدات حوله هي النتيجة المنطقية لبعض الافتراضات الأولية⁽¹⁾ أن بودا كان شخصاً ذا خصائص غير عادية، (2) أننا حين نبحث في تجسده السابق علينا أن نعتقد وفقاً لمبدأ مناسبة الأشياء الذي يسمّ عمليات «قانون الكارما»، أنه لا يمكن أن يكون قد جاء من الجحيم أو من المستويات الحيوانية أو البشرية، بل لا فقد حاء من السماء، وقطعاً من سماء توشيتا، لأنها المكان المقدر للمتأملين الذين يستحقون أعلى التقدير. والمنطق هنا يسير كما يلي:

ما يجب أن يحدث أو ما يجب أن يحدث منطقياً يصح، في غياب لدليل على العكس، هو ما يحدث فعلياً. وما ترويه الـ «جَنكّا» غير ذلك هو كيف، كما تفهم الأذهان ابشيرية، ذهب الآلهة إلى سماء توشيتا ليطلبوا إلى الكائن العظيم أن يأتي إلى الأرض؛ وكيف وافق بعد إبداء خمس ملاحظات تتعلّق بصحة الزمان وأين ولمن سيولد؛ وكيف اتخذ شكل فيل أبيض ونزل من السماء؛ وكيف دخل رحم أمه وهي مستقلة تحلم بهذه الحادثة في قصر من الذهب على جبل هيمالايا حملتها إليه ملائكة صريعة من أجن الجبل من دون دس؛ وكيف أنجبت في آخر الأمر في غيضة مقدّسة بحضور الملائكة وكل هذا يمكن فهمه بأنه ما يجب منطقياً أن يحدث ولذلك قد حدث⁽¹⁾.

(1) يجب أن يلاحظ أن «منطق الإيمان» هذا قد استخدم في الأديان الأخرى: فمثلاً، في الجاينية للقول إن ماهافيرا قد حلّ به في رحمين ولذلك كانت له أمن، وفي الزرادشتية لتفسير كيف تأثني لأم زرادشت وهي في الخامسة عشرة من عمرها أن تحلّ بالإنسان المتفوق زرادشت؛ وفي عقيدة الروم الكاثوليك لتبرير جبل العذراء من دون دنس وتبرير «رتفاعها الجسدي إلى السماء ويعرّ «دز سكوتس» Duns Scotus عن منطق لشيء العقدي على هذا النحو «إنه يمكن أن يكون، إنه يجب أن يكون، لذلك فإنه يكون».



وكان الجواب عن السؤال المتعلق باسمه قبل نزوله إلى الأرض هو أنه «كان بوديساتفا» Bodhisattva وهذه الكلمة، وهي في البالية بوديساتا Bodhisatta، ترد في النصوص الباكرا نوعاً ما، ولكنها كانت فيها وصفية تماماً، وهي تقتصر على أن تروي ما كان واضحاً كل الوصوح، وهو أن غوياً قبل أن يتنور كان شخصاً مقدراً له أن يتنور، ولكن بعد نمر المذهب المهاياني، كان من شأن هذه الكلمة أن تصنع تاريخاً دينياً، فقد صارت مصطلحاً ذا أهمية عظيمة.

الخطوة الثانية: اكتشاف البوذوات والبوديساتفات الآخرين:

من الممكن أن تكون الخطوة التالية قد حدثت نتيجة التأثير غير المباشر للبرهمانية، التي تلحّ على الواقع خلف الظواهر التي تكشف نفسها مراراً في الحوادث المتكررة، ولعله لأسباب أكثر جوهرية كان المهايانيون شديدي التأكيد على الاعتقاد الذي يديه كذلك من هم أشدّ محافظة (أي الثرااديون)، ولكن بصورة أقل بروزاً، وهو أو غوتاما لم يكن البوذا الوحيد، وأنه كان يوجد قلة بوذوات كثيرون. جاء بعضهم إلى الأرض، وظل بعضهم في السماوات، وبعضهم في طريق التشكل، أي بوذوات المستقل، أو البوديساتفات.

كانت عملية صنع الأسطورة قد أتممت اكتمالها إلى حد ما عندما استدرك المهايانيون أسماء هؤلاء البوذوات الآخرين وتواريخهم وأسماء البوذوات المقبلين. (إن القارئ متحير من دون ريب. كيف يمكن استدراك أسماء هذه الكائنات وتواريخها من دون الوثائق المناسبة والأثار التاريخية الأخرى؟ ولكن في البلدان الشرقية، فإن الذين يؤمنون تماماً بصحة الحدوس والإلهامات والتبصّرات للماضي والمستقبل من خلال الرؤي الغيبية سينظرون إلى هذه المسألة على أنها ريبية عقيمة⁽¹⁾. وهكذا أصافت

(1) لدى إدوارد كونز Eduard Conze، في كتابه: Its Essence and Buddhism، Development هذا القول. (إن المؤرخ المسيحي أو اللادري يرى أن البوذ الإنساني وحده هو الحقيقي إما البوذا الروحي والبوذا السحري فليس عده سوى وهمين ومظنور المؤمن مختلف تماماً. طبيعة البوذا والجسد المجيد بلوذا [أي البودساتفا فيه] فيبرار يمتهي الوصح، والجسم البشري والوجود التاريخي لبوذا يدوان مثل حرق قليلة ملقاة على مجده الروحي»



الكتابات المهايانية، في مخطوط سنسكريتي بعد مخطوط، إلى الأتقياء معيناً هائلاً من المعرفة، وصار الكون حتى حدوده الخارجية مشعاً بالكائنات الحانية التي تستطيع مساعدتهم وتريدها. وكان لتخيلانهم الكثير مما تتعذى عليه. ثم إن الأدعية صارت ممكنة من جديد وظهرت إلى الوجود عادة غيبة ومنمقة، وجرى إصدار الأتقياء بالرسوم لجدارية الملونة والمنحوتات بوصفها أشياء يستعان بها على التقوى، ولم يعد الخلاص أمراً يتحقق بالجهد الذاتي وحده. فكانت الكائنات الإلهية تشارك مع المؤمنين بما تملكه من معين هائل من الحسنات.

وقد ترتب على ذلك شيء كثير ليس أن المظهر الكلي للبوذية قد تغير بالنسبة إلى المؤمن وحسب، وإنما نحست حظوظها في الخارج في الوقت ذاته، فاللدان التي استجابت ببطء للمعتقدات الترفادية قد تبنت المهايانا بشوق، وبما أن المهايانا كانت بطبيعتها قابلة للتوسع، فقد ندلت كلما انتقلت؛ والشعوب التي شقت طريقها بينها قد أسهمت في نموها.

ولهذا السبب يحسن أن نرى أين شقت طريقها قبل أن نُجمل مبادئها الكاملة في ذروة نموها

3- انتشار البوذية في البلدان الشمالية

الصين:

يصعب كثيراً صَغت البوذية الصينية في فقرات قليلة، وليس بالمستطاع هنا إلا تناول أوسع خلاصاتها.

كانت الصين والهند متواصلتين في عهد مبكر جداً ربما يرجع إلى القرن الثالث ق م. ووجد النشاط العسكري والتجاري سبلاً عبر البحر والطريق البرية على السواء من خلال آسيا الوسطى، ولكن غلب على طول الرحلة ومشقتها أن جملاً الاتصال قليلاً ومختصراً. ومن الصعب تحديد كم كان معروفاً في الصين أكثر من اسم بوذا في حكايات المسافرين عنه وعن تعاليمه قبل عهد الإمبراطور منغ تي Ming Ti (58 - 75 م) من سلالة هان المتأخرة.

وربما كنت المعرفة ليست بقليلة. وقد روى المؤرخون الصينيون القدماء أنه قبل أن يحكم منغ تي بنحو ست سنوات صار مهتماً بالبوذية اهتماماً نشيطاً، لأنه قد رأى في أحد أحلامه صورة ذهبية بجودا تطير في غرفته. والرأس فيها يتوهج مثل الشمس. ووفقاً للحكاية القديمة، التي من المحتمل جداً أن تكون مجرد حكاية بطولية، فقد أرسل اثني عشر مبعوثاً خاصاً إلى الهند للإتيان بمعرفة أدق عن تعاليم «المبارك» وأحضر المبعوثون معهم في عودتهم مكتبة من الكتب المقدسة، وتماثيل لبوذا، وما كان الأهم هو راهبان بوذيان، مفعمان بالحماسة التبشيرية. ويقال إن الراهبين أنزلا حمهما من الكتب المقدسة عن صهوة جوادهما، ودخلا الدير الذي شيّده الإمبراطور لهما، وشرعا في ترجمة الكتابات المقدسة التي بحوزتهما إلى اللغة لصية إن أحداثاً مثل هذه قد حدثت، ولكن ربما ليس في هذا الحين وليس بالبحر من الإمبراطور. وسيكون اعتقادنا قائماً على أساس أسلم حين نعتقد أن منغ تي، قد سمح سنة /65م/ منصب تمثال لبوذا وبانتشار العبادة البوذية، من دون أن يكون هو نفسه مالياً لـ«المبارك».

ولكن البوذية تقدّمت قليلاً في ذلك الحين وكانت تبدو في صيغتها الثرافايا عريية على المزاج والموروث الصيني. فلا يمكن التوفيق بين الرهبانية والمثال الصيني في الإخلاص للحياة العائلية أو حبهم للحياة وتفاؤلهم. وعلاوة، فإن الصينيين كانوا أذساً يعيشون على الاكتفاء الذاتي، وكانوا عمليين، وحتى ماديين، وكان على المزاج التأملي والصوفي للبوذية أن يثبت قرابته للصوفية الصينية المحلية (الطاوية) قبل أن تأسرهم بأي إغراء، كان من الواجب أولاً إطلاعهم على القيمة الحياتية لطبيعة العالم العابرة، وعدم واقعية النشاط الدنيوي، وفناء الذات، والحاجة إلى الخلاص من شقاء الوجود، وإنه لمأثور يستند إلى أساس متين هو أنه في إياك حكم سلالاتي هان (206 ق م - 8م و23-320م) كانت المعارضة العائلية للرهبنة تصل إلى حد الإدانة العامة لدخول الصينيين في الأديرة.

على أن موقع العنور هذا قد انقشع، ولعدة أسباب. ففي أثناء فترة آل



هان، كانت الصين متحدة وفي وسعها أن تذر نفسها لتبني على الأرض مجتمعاً إقطاعياً أو كونفوشياً مثالياً، ولكن سلالة هان المتأخرة قد اصطلحت أخيراً في أعقاب الاضطراب الذي نشأت عنه «الممالك الثلاث» (220 - 380م) وفي غضون القرون الثلاثة التالية فإن قبائل آسيا الوسطى البدوية، التي كانت تنتظر خلف «السور العظيم»، قد فتحت الصين بأعداد كبيرة، محدثة بذلك انقساماً وشقاء كبيرين وبحث العلماء وادمكرين عبثاً عن علامات عودة عامة إلى الإرادة الصينية القديمة لجعل هذا العالم مكاناً سعيداً لسكنى أسرة إنسانية مرتبة ومنسجمة، وفي انخزال همتهم الشديد، تحول الكثير منهم عن المذهب الإنساني المتفائل في الكونفوشية إلى التعزيات الصوقية وسكنية العودة إلى الطبيعة في الطاوية، وتملكهم ازدراء غير صبيّ للنديا. وصورا على أتم النهيؤ للبودية. وبالفعل، هاك دليل على أنه حتى في زمن سلالة هان كن الطاويون قد أظهروا اهتماماً بالبودية لأنه بدا لهم أن فيها أوجه شبه مع وجهة نظرهم، وشعر الكثيرون بالاهتمام بفسه لأن الدنيا كما عرفوها قد أوصلتهم إلى انعدام الأمل، إن لم يكن إلى اليأس القعلي.

وكان هذا السبب، السلبى نوعاً ما، لنجاح البودية في النهاية في الصين قد ضاهاه سبب إيجابي: هو التألق المحق لشكل متقدم من التفكير المكتشف في النصوص البودية، والدقة الفكرية، والإحكام المطفي، ولعمق الذي لم يسبق له مثيل في الفكر الصيني في ذلك الزمان وانجذب المفكرون إليه بعمق.

إلا أن الناس العاديين كانوا مستعدين لبودية أفضأ، وكان هنالك مهاينون بين البدو الذين اقتحموا الصين عبر أنلام «السور العظيم». وقد أحضروا للجماهير مجموعة من المادئ الدينية، وكان المبشرون المهايبيون يواصلون الدخول إلى الصين من الهد مباشرة، ومكنهم عقيدتهم المرنه من الاعتراف بمشروعية الحاجات وأنماط التفكير الصينية. ومكنهم التشديد على الورع البئوي الموحود في البودية نفسها من وضع هذه العضيلة بحذاء

المحافظة على حرمة الحياة الحيوانية، والإمساك عن المسكرات، وبقيّة «الوصايا الخمس» في المنظومة الرهبانية البوذية. وبالفعل، أخذوا يقبّون إنه لتنفيذه واجب الورع البتوي، على الأبناء أن يضيفوا إلى طقوسهم التقليدية صلوات القدّاس للموتى، على سبيل جعل نصيب أسلافهم أسعد. وهذا بدا التصور البليغ للرهبان البوذيين، الذين منحوا من التصورات الهندية لما بعد الحياة، يُعرف عن نفسه، وقد كان في حياة الصينيين وفكرهم على السواء افتقار إلى تقديم الصور الحدّانة عما بعد الحياة، وهذا يفسّر جزئياً لماذا أخذت البوذية في القرن الرابع تمارس أوسع إغراء شعبي. وهذا لا يعني أن الكونفوشية والطاوية قد أزيحتا كلياً. بل مجرد أن البوذية قد فازت بمكان إلى جوارهما. (يمكن للمرء فعلاً، وفي وقت واحد أن يكون كونفوشياً ينشد الصلاح الداخلي وانسجام الأسرة، وطاوباً متفاهماً مع السيوررات الطبيعية الخارجية؛ وبوذاً هادفاً إلى الأمان بعد الموت. وكنّت الأديان الثلاثة تبدو متماثلة).

وكانت الصين الشمالية هي الأولى في الاستجابة، حيث امتزج الدم الصيني بدم الغزاة «الهمج» إلى حد كبير. وحيث كانت الثقافة الصينية القديمة متقلقلة ومهتزة. وكانت الصين الجنوبية هي الأبطأ في الاستسلام. ففيها ظلّت الكونفوشية سلطة باقية، وحتى الطاويين كانوا ياردين تجاهها. ولكن في مآل الأمر برزت فجأة في كل أنحاء البلد الأديرة، وتكاثرت المعابد الضخمة المليئة بمختلف بوذوات العقيدة المهابانية، وانقسم المفكرون إلى مدارس كثيرة في الفكر البوذي تستحق تفحصاً اللاحق.

وكان عدد أتباع الجماعات البوذية متنوعة كبيراً، وظل كبيراً، في حين اعتلت سلالات وسقطت. وفي بعض الأحيان، كان من شأن إمبراطور كونفوشي صارم أو طاوي شديد أن يقوم بالاضطهاد واسع الانتشار وكان من هؤلاء «وو تسونغ» Wu Tsung من سلالة تانغ Tang الذي دمر سنة 845م/ خمسة وأربعين ألفاً من الأبنية البوذية، وذوّب عشرات الألوف من صور البوذا، وأعاد أكثر من أربعمائة ألف راهب وراهبة وخدام معبد إلى حياة الدنيا. إلا أن الأباطرة



المتسامحين كانوا يعقبون على الدوام الأباطرة المعادين لبوذية، وعلى الأقل كان يتم التعويض عن الأذى المادي⁽¹⁾. وهكذا تسير قصة ألف سنة

وفي أثناء هذه المدة الطويلة، أثبتت البوذية أنها تمتلك قدرات على الشفاء تلفت النظر بعد كل انتكاسة تمر بها. وفي وقت قصير للغاية اردهرت معابدها وأديرتها مرة أخرى، مانحة لدرهبان والأتباع غير الكهنوتيين الكثير للإيمان والعمل. وفي الحكايات الصينية كتلك الرواية القروسطية «شي هوان تشوان» التي ترجمتها بيرل بك بعنوان «كل البشر إخوة» يجد أحد المحاربين الأشواس وهو «لي تشي شن» أن هذه هي المسألة، فعندما يبحث عن ملاذ له في معبد سيانغ كوو Siang kuo، يحوله رئيسه إلى أحد الأديرة ليعمل فيه بوصفه قائماً بشؤون بستان الخضار، فيحتج بشدة، ولكن الراهب الذي يستقبل الضيوف يقول:

«استمع إلي»، بين ظهرائنا كل كاهن عمل له واجه ومكانه وأنا، اندي هو الراهب المستقبل، لا أعمل شيئاً إلا استقبال الصيوف وما شاكل ذلك. وتلك الأمكنة التي ليس فيها إلا القليل من العمل ليس من السهل الوصول إليها ورئيس المعد، ورئيس الكهنة، وحافظ القصور، هؤلاء جميعاً يهتمون بنفقات المعد، إنك قد جئت الآن إلى هنا فكيف يمكن أن ترعب فجأة في أن تصبح أحد هذه الشخصيات لرفيعة؟ وحافظ الحسابات والثروة والمخازن، وحافظ القاعات الخاصة، وحافظ الآلهة العسويين، وحافظ حدائق الأزهار، وكل هؤلاء يودون وظائف، وهي لكهنة من ذوي المزلة المنوسطة، ثم هناك

(1) أما الأذى الروحي فمسألة أخرى والانحسار البطيء لبوذية عند صعود لكونفوشية الجديدة في حكم سلالة سونغ Sung وما بعدها قد أدى إلى الانحدار الروحي، وقبل حيل، مضى وعلى الرغم من أن أتباع البوذية الرسميين في الصين قد يصل عددهم إلى 250/ مليون سمة وأن الإحياء البوذي قد كان له تأثير ما في الصين الوسطى، فكان يبدو أن البوذية قد فقدت الكثير من القوة التي امتلكتها فيما مضى واليوم تنضد قوتها من جديد، ومن بعض الرجوع لأن الشيوعيين يعارضونها إيديولوجياً

من يهتمون بالمعبد البرحي، والشخص الذي يعاين الطعام والمطابخ، والشخص الذي يهتم بالشاي، والمسؤول عن المراحيض - وهذه كلها أمكنة لكهنة من رتبة أدنى قليلاً وأنت، مثلاً أيها الأخ الكاهن، إذا قمت بشؤون بساتس الخضار جيداً، سوف ترتقي إلى حافظ للمعبد البرجي. وبعد سنة من الخدمة الجيدة في ذلك المكان ستصبح حافظ مكان الاستحمام، وبعد سنة أخرى فقط قد تصبح رئيس المعبد».

فقال لو تشي تشن: «إذا كان الأمر كذلك وهناك سبيل إلى الارتقاء، فسأذهب غداً»

ها نحصل على نظرة عجلى ونادرة إلى لبنية المعقدة لمؤسسة بوذية كبيرة، هي المعبد وأديرته التابعة له، في زمن قد أصبح الآن ماضياً
كوريا:

لقد تبع دخول البوذية إلى كوريا دخولها إلى الصين. وكانت كوريا في ذلك الحين منقسمة إلى ثلاث دول مستقلة، لا تتجاوز الثقافة فيها الأرواحية كثيراً وعندما عبّر راهب بوذي اسمه «سُنْدو» Sundo إلى كوريا بتشجيع من حاكم دُوَيْلَة بوذي في الصين الشمالية ومعه صور بوذا، والكتب المقدسة، مفعماً بالحماسة التبشيرية الشديدة، فإن الدول الكورية الثلاث قد تبنت الدين الجديد وما يصحبه من الثقافة بصورة لافتة للنظر. وفي منتصف القرن السادس كان ملك الدولة الجنوبية يرسل الدعاة والصور والكتب إلى إمبراطور اليابان.

اليابان:

حدث في العام /552م/ أن تلقى «كيممي» Kimmei، إمبراطور اليابان، من نظيره الكوري بالإضافة إلى العطاء المالي صورة لبوذا مطلّبة بالذهب، وبعض الكتابات المقدسة، وبعض الأعلام والمظلات، ورسالة تتعلق بالعقيدة البوذية المتفوقة والصعبة، التي زُعم أنها مرفّ تسبّب حظاً سعيداً لا يُحدّ ولا يُقدّر - أو عقاباً مؤلماً - وقد تُحوّل الإنسان إلى بوذا (أي إلى إنسان يمتثل التنوير bodhi).

ومن المحتمل أن هذا الزعم لم يؤثر في الإمبراطور كما أثرت العبرة الإضافية وهي أنه من أقصى الهند، مروراً بالصين، وحتى كوريا، قد حظيت العقيدة بالقبول التحويلي، فدلّكم ما أثر في الإمبراطور. ولعله قد اعتقد أنه يوجد قدر للدين أكبر مما يبدو على السطح بوجود راهب صيني في «ياماتو» كان يمارسه بهدوء في معبده الذي بناه بنفسه في السنوات الثلاثين الأخيرة. وعلى أية حال، تروي القصة القديمة أن الإمبراطور قد تباحث في الأمر مع أعضاء مجلسه. وقد كان بعضهم متأثرين ولكنهم حذرين منه؛ وكان غيرهم معارضين صراحةً للدين الجديد، يملؤهم الاعتقاد الورع بأن الـ«كامي»، آلهة ايبان المحليين، سوف يغضبون وتبع القليلون رئيس الوزراء، زعيم عشيرة «سوغا» Soga في اقتراحه القيام بخطوات إيجابية؛ ولكن للإمبراطور اتخذ جانب الحذر ومرّر صورة البوذا الذهبية على رئيس عشيرة الـ«سوغا» ليختبرها على أسرته، ويرى هل سيعترض الـ«كامي». وعندما نفّثى وباء بين الناس ظنّ أن الـ«كامي» قد اعترضوا، فألقيت الصورة الذهبية في إحدى الآفنية، وانقضى استحان الإمبراطور لسوذية ولم يعد من الممكن أن يستعاد.

وبعد وفاة الإمبراطور، أرسل الملك سفارة أخرى ضمت، إلى جانب الكهنة والكتب المقدسة التي يبلغ عددها المائتين، راهبة تصنع الصور، ومهندساً معمارياً للمعابد. ومن قبيل المجاملة سُمح للسفارة بإشادة معبد لاستعمالها الخاص، ومرة أخرى أيدت عشيرة «سوغا» الرأي القائل بأن الدين الجديد يجب أن يخضع لاختبار عادل. ولكن، نفّثى وباء مرة أخرى. وبذا صدّقنا الحكاية القديمة، فإن صور بوذا قد وُحِدت مستقرها مرة أخرى في قصر إحدى الآفنية. ونظر جميعهم نظرة قائمة إلى البوذية. ولكن في هذه المرة نشأت حيرة، فقد استمر اللوواء فتقدّم رئيس عشيرة الـ«سوغا» بحجة تستثير التفكير هي أنه ليس الـ«كامي» هم الذين غضبوا، وإلا لكان الوفاء قد انتهى - بل صور بوذا، التي استاءت من برودة استقبالها وقررت السلطات الحذرة أن تترك الأمور تسير حيث شاءت.

والانطباع الذي تخلّفه هذه الحكاية يقتضي بعض التصحيح والإتمام. فبالنسبة إلى زعماء العشيرة والطبقة الأرستقراطية في القصر كانت البوذية جذابة لعدة أسباب. كانت لديها وفرة من الكتب المقدسة، والمكتوبة بالشارات الكتبية الصينية التي كانت اليابانية قد ثبتت على نطاق واسع. وهذه الكتب المقدسة (التي تحتاج إلى التفسير لا إلى الترجمة، إذ كاد اليابانيون قد تعلّموا أن يلفظوا كل شارة صينية بلفظ الكلمة اليابانية المعادلة لها) قد أثارت المخيلة كثيراً بمجالها الكوني، وصورها الرمزية الغنية، واستخداماتها المثيرة في الشعيرة والسحر والفر. وكانت لحاجات الإنسانية الخاصة تتم تلبّتها كذلك بالتعريفات البوذية ذات الإشباع العاطفي: إنها كُتِبَ مقدّسة مع الفهم الصريح أن فيها تأثيرات مسحرة شافية، وطقوس حنازات مهيبية وحميلة، ومراسم فخمة من أجل الموتى، وإحراق للجثث وحفظ الرماد، ونصوص مقدّسة ودعوات لراحة روح الراحل يتلوها كاهن في الـ «بوتسودان» butsudān («مذبح البوذا») في البيت (أو القصر) الذي يريته لوح خشبي تذكاري منقوش عليه اسم الميت (وهو عموماً «الاسم السماري» الذي يعلمه الكاهن).

وفي الوقت الذي وصل فيه الإمبراطور التالي إلى العرش، كانت البوذية قد حققت تقدماً فعلياً، وفي الواقع، فإن الإمبراطور، على الرغم من المعارضة العسكرية والكهنوتية والإقليمية، كان ينظر إلى البوذية باستحسن، ومع البعثات التبشيرية البوذية الوافدة باستمرار، بدأت رياح التغيير تهب، وفي العام 558م، عندما اعتلت الإمبراطورة سوكو Suko العرش، صار ابن أخيها شوتوكو تايشي shotoku Taishi وصياً على العرش وهو بوذي شديد الحماسة، فأرسل إلى الصين فرقاً من الباحثين لإحضار ما أمكن من المعرفة الكاملة سواء بالبوذية أو نظام الحكم الصيني، وبنى المعبد البوذي العام الأول في اليابان ونظّم المدرسة الرهبانية الأولى. وتقديم الأمثلة على الروح الإنسانية الخيرة في المهابيات، بنى مشفى، وصيدلية عامة، وملجأ، ونبرع الزعماء البوذيون الآخرون بماوى للفقراء، وترع للري، وساتين للأشجار المثمرة، ومرعى، وسفن عتارة، وأحواض كبيرة، وطرق ممهدة. وبرهن الدين الجديد أنه جيد لا للفرد وحسب، بل للمجتمع بأسره.

وعندما فازت البوذية بموالة القصر لها، أخذت نزول بتمهّل إلى الناس العاديين ونشأت مدارس أو طوائف متنوعة برعاية صينية إلى حد كبير، وحين تحدث عن الشنتو في فصل لاحق سوف يرى كيف أصبح سواد الشعب بوذياً وعلى الأقل بصورة جريئة. وقد كان من الممارسة الشائعة قروناً بالسبة إلى الفرد أن يكون شنتوياً صالحاً، وبوذاً صالحاً وكونفوشياً صالحاً، وكل ذلك في وقت واحد⁽¹⁾.

التيبت ومنغوليا:

كانت البوذية متأخرة في القدوم إلى التيبّيت ومنغوليا. وقد أنشأت نفسها بشكّن مختلف كثيراً عن الشرافادا وحتى عن المهايائنا، كما نفهمان عمومًا، بحيث صارت تدعى بأسماء أخرى. وعلى الرغم من أن التيبّيتين يفضلون أن يُطلق على ديانتهم «البوذية التيبّية»، فإنه يطلق عليها أحياناً اسم «اللامية» Lamaism. لبروز «اللامات» فيها، ولكن هذا الأمر مضلل. والأسماء الأخرى التي تطلق عليها تشير إلى ممارساتها أو معتقداتها. وهكذا فقد يطلق عليها «المانترايا» («مركبات المانترات» أو «الكلمات المقدّسة» التي تعكس صفاتها السحرية)، أو التترايانا Tantrayana التي تشير إلى صلتها بالهندوسية التتريّة)، أو ما بطلّ الأفضل وهو الـ«فجرايانا» Vajrayana («مركبة الصاعقة»، التي تعكس لاهوتها الجريء). وبسبب قدومها المتأخّر، وتاريخها الغريب، ومعتقداتها الأغرب، فإننا سنفرد لها حيزاً خاصاً فيما بعد.

(1) إجمالاً، عثرت الشنتوية عن العرفان الجميل وولاء للتراث القومي ولعائلي، ووفرت الكونفوشية نظاماً أخلاقياً يتعلّق بالحاضر، واهتمت البوذية بالمستقبل (الحياة الباقية)، ومهما يكن، فإن هذا العميم يجب تفديده بالقول إن الشنتوية اليوم تحتوي على عادة الأرواح الكثيرة في الطبيعة والمجتمع تلك التي طالما كرّمتها الروابط القومية والعائدية، وتحتوي على تمجيد البودوات والبوديساتعات الذين يؤثرون في الحاضر.



انحدار البوذية في الهند:

من العريب إلى حد كاف أن المنحى الصاعد للمهايانا في الصين واليابان قد قابله منحنى هابط سرعه في الهند. ولعل هذا هو الموضع المناسب لملاحظة الواقعة المريعة، وهي أن البوذية قد انحدرت في الهند باطراد بعد القرن السابع الميلادي. وكان الحاج الصيني ها - هسيان Ha - Hsien، الذي زار الهند من 405/ إلى 411م/، قد لاحظ بانهاج الوضع المزدهر للأديرة الهنائية والمهايانية على السواء. ولكن حين جاء مواطنه هسوان تشوانع Hsuan Chuang (629 - 645م) إلى الهند بعد قرنين كان الانحدار قد دبّ بسرعة. وقد يعرى جانب من الانحدار إلى الغروات الضارية التي شنتها قبائل الهون البيضاء على الهند الشمالية في القرن السادس، وهي غارات أدت إلى نهس الأديرة البوذية وتخريبها وإلى تفكيك نظام القيادة البوذية.

على أن الضعف المجلوب من الخارج لم يكن يضارعه إلا الضعف الداخلي المقيم منذ مدة طويلة: فقد كانت البوذية تتوقع أن يقوم الناس غير الكهوتين بتغذية الرهبان ومساعدتهم ولكنها لم تقدّم إليهم بالمقابل الطقوس التي تغطي كل مناحي الحياة والتي كان البرهمنيون على أتم الاستعداد لتأديتها - طقوس الولادة والموت، وبينهما طقوس لكل الحوادث المبشرة أو المنذرة التي تكون موضع تحبب أو قلق عميق بالنسبة إلى القرى والبيوت والأفراد. ولعل مما شكل تهديداً للبوذية بوصفها حركة مستقلة أن أتباع «فيشنو» Vishnu قد تنسّوا، ربما منذ أوائل القرن الرابع الميلادي، فكرة أن بوذا هو التجسيد التاسع لـ «فيشنو».

وكان الأخطر من كل ذلك هو انحدر الطاقة الفكرية الإبداعية في البوذية نفسها، وحلّت النكبة النهائية للبوذية في القرن الثاني عشر، ففي العام 1197، قام المسلمون، الذين دخلوا الهند قبل أربعة قرون، بغزو آخر معاقل البوذية. وما بقي من البوذية مكسورة الحاطر في «معدّها» قد تم استئصاله تقريباً. ولم يبق إلا القليلون من أتباع «المبارك» متمسكين بالعقيدة بصورة خفية، إلا ما كان من المؤمنين في سفوح جبال همالايا، وقد ظلوا قليلين حتى اليوم، ولو أن أعداداً كبيرة من الطبقات البائسة في



ولاية «ماهاراشاشا» Maharashtra قد تحولت إلى الديانة البوذية حديثاً بجهود «ب.ر. أمبديكار» B. R. Ambedkar وهو زعيم من زعماء المنبوذين.

4- إنجيل المهايانا:

ما سر نجاح المهايانا خارج الهند؟ ليس من العسير لعثور على الجواب.

منشئ الخلاص الإلهيون:

كانت المهايانا تبسط أمام الناس العاديين أنباء سارة عن وجود أعداد كبيرة من المخلصين، انحقيفيين والمحتملين، الذين تركز رعبتهم في شقاء الناس من الألام أو تخفيفها، وكان ذلك بشيراً ساراً، وكان الإحساس المحض من هؤلاء المخلصين أفضل هذه التأكيدات، حتى المفكرون كانوا مهتمين بذلك، فبرغم كل شيء، كانوا يفضلون أيضاً الاعتقاد بأن الكون ودود.

ولا ريب أن المتبحرين في المعرفة عندما تفحصوا هذا التأكيد، وحدوا أن مبادئ البوذية الأصلية مغروسة فيه ومخبأة كالخيوط ذات الألوان الباهتة في نسج زاه في انصوص المهايانية كان غوتاما، بوصفه ساكيموني ذا الصوت الذهبي، يخاطب تلامذته في مئات الصفحات، ومع أن الرسالة التي يأتي بها تردد الصدى لفحوى خطابات الترفادية ولو بصوت خافت فإن ما يطرحه ساكيموني هو فلسفة وديانة مهايانية. وقد ظهر الانحسار نفسه لموضوعات البوذية الأصلية في العبادة ولا سيما في الطقوس المهايانية⁽¹⁾.

(1) في المعبد الصسة، مثلاً، كان الأرهاتات Arhats يذكرون ويمجدون بالمعل، ولكنهم كانوا يعاملون كذلك لأنهم ينتمون إلى آلهة لبوذية أكثر من أن تكون لهم أية وطيفة دينية ضرورية يؤدونها. وقد أعطي لثمانية عشر قديساً من هؤلاء القديسين الأوائل في البوذية مكان في المعابد الصينية تحت اسم الـ «لوهان» Lohan، وكان منتمٍ إجلالهم، في أي اتجاه، على امتداد الجدران الجانبية للمعابد، وكانت اللسان القبية التي يضفيها فنانو المعابد إلى مظهرهم تجعلهم عجبيين عريين تقريباً ومن الواضح أنهم شر، وليسوا آلهة، وهم يكن المتعدون يروهم مخلصين وهم هناك لأنهم بعض من صحبه ساكيموني الأصليين، ولأن الكثيرين من الصينيين كانوا يعتقدون أنهم في مكان ما في معازل يتعذر الوصول إليها من الحال كانوا بعد يقعدون في تأمل خالد وساح وطين



وقد رعم معظم المهايانيين أن البوذا كان يعلم «سراً» أنه ليس على الإنسان أن يخلص نفسه؛ فهو يمكن أن يحصل على المساعدة.

ومنتشر الخلاص في المهايانا من ثلاثة أنواع، وموضوعين في مراتب. وهم بسودات المونوشي Manuchi Buddhas، والبوديساتفات Bodhisattvas، والبوذوات الديانيين Dhiani Buddhas، فالبوذوات المنشيون هم المخلصون الذين طهروا، مثل غوتاما، على الأرض في الماضي بوصفهم بشراً، ووصلوا إلى التنور، وأشاروا إلى الناس باتباع السبيل القويم في الحياة، ثم انقضى واجبهم، وحققوا الرفاقا، وهم في الدرجة الأولى معلمون، ولا يمكن أن تصل إليهم لانتهالات بعد ذلك.

لم تكن النصوص الترفدية المقدسة تعترف إلا بكاتنين من نوع البوديساتفا هما غوتاما قبل التنور ومايتريا Maitreya، ولكن البوديساتفات في الشكل الكامل للمهايانية جماعة كبيرة قد تكون غير معدودة من الكائنات فائقة الطبيعة التي نسمع الابتهالات وتأتي لمساعدة الناس بهمة ونشاط. وقد كانت الرؤية الشعبية الشائعة للبوديساتفات، ولا سيما في الصين واليابان، هي أنهم كائنات ندرت نفسها قبل وجودات كثيرة لصير بوذوات وعاشت مد ذلك الحين على نحو تكسب فيه معيناً يكاد لا يضرب من الحسنات وهذه الحسنات كبيرة جداً بحيث تستطيع يسر أن تصل إلى منزلة البوذوات وتنتقل إلى الرفاقا، ولكن كائنات حانية؛ فهي لما تتمتع به من المحبة والشفقة على البشرية المتألّمة، مؤجل دخولها في الرفاقا وتحرك حسستها، إذا دعت الحاجة، إلى الذين يادوها في الدعاء أو تمسحهم أفكارها الورعة، وهي تقعد في السماوات متبوّئة العرش، وتنتظر إلى الأسفل صوب المحتاجين، وفي بعض الأحيان، وهي في حالة الشفقة الحلاصية، تنزل إلى الأرض في هيئة ملائكة الإسعاف لتأدية فعل الرحمة.

ونحن في هذا الحير الضيق لا نستطيع إلا تقديم وصف موجز لمن هم الأكثر شعبية بينهم، لقد تم ذكر مايتريا، البود القادم (المعروف في الصين باسم ميلو - فو Milo - Fo). وكان يُمجد في بادئ الأمر في الهند ثم في كل أنحاء العالم المهاياني. وتسفر صوره عن الاحترام الشديد الذي كان يطر به إليه على



الدوام، ولكن من لغريب القول إن عبادته لم تكن شديدة الحماسة، كما هي في حاله بعض البوديسانتات الآخرين، وربما يكون الإيمان بأنه سيصير البوذا القادم قد أحدث الشعور بأنه، أو لابد أنه، يوفر حسته لسيرورته لدنيوية ولا يستطيع أن يمنحها فالتفت الناس إلى الآخرين، أمثال «متجو سوري» Manjusuri (وبالصينية ون - يو Wen - yu)، و«أفالوكيتسفارا» Avalokitesvara (كران - يين Kwan - yin) والأول هو واحد من أوائل ابتكارات الماهايانا. وهو البوديسانتيا الذي يساعد من يودون أن يعرفوا ويتبعوا القانون البوذي (اسدارما Dharma). وبهذا فهو يتمثل في شخصية تليق بالأمرء، يحمل بالإضافة إلى سيفه (ليقطع الجهل) كتاباً (يصف كمالات الحكمة العشرة). وعلى مقربة من صورته تظهر غالباً صورة بودسانتا آخر، هو «سمتهندرا» Samanbahandra (بو - هين Bu Hien)، الذي يجلب السعادة لمن يتبعه ويغذي فيهم لطفهم الكوني ولكن الأكثر شعبية فيما يتعلق به ويتحولاته هو «أفالوكيتسفارا» Avalokitesvara، أو «السيد أفالوكيتا» وكما يبدو أن اسمه يتضمن (ومن المحتمل أنه يعني السيد الذي ينظر إلى هذا العصر من علي)، فإنه لديه اهتماماً خاصاً بالناس في الزمن الحالي، إنه لتجسيد الشخصي للحنو القدسي الذي يكلا كل الذين يسكنون العالم برعايته. ويقال إنه قد حاء إلى الأرض أكثر من ثلاثمائة مرة في هيئة إنسان، وفي إحدى المرات بوصفه حصاناً أعجوبياً لينقذ الذين ينادونه وهم في خطر عظيم وهم يصرف لا المصائب المعنوية كالغيط، والحماقة، والشهوة وحسب، بل كذلك الآلام والكوارث المادية، كالدمار، أو السلب، أو الموت العنف، وهو يهب الأطفال للنساء اللواتي يتوسلن إليه. وصورته تمثل في العادة وهو في لباس أمير عظيم، يعتمر برأسه عمرة عالية، ويحمل بيده اليسرى زهرة لوتس حمراء (وأحد أسمائه الأخرى هو «بدماني» Padmapani، أي حامس اللوتس بسده)، ويمد يده اليمنى بحركة تعبيرية لطيفة وفي مرات كثيرة يتم إظهاره قاعداً على زهرة لوتس ضخمة، ويدعى، بورع شعري، «الجوهرة في اللوتس» وفي بعض الأحيان تعطى له أربعة أذرع، أو أكثر وكلها محملة بالهدايا للناس، وهو يجنو على ركبته أحياناً؛ ووضعياته الحسبية كثيرة.



وسرى في القسم الخاص بـ «البودية في التبت» أن أفالوكيتا Avalokita في التبت تصحبه زوجة، هي إحدى البراجينات prajinas، ولكنه في الصين يصحبه «متحول» تاريخه غامض، فقد غيرَ حنسه وصار كوان - يين Kuan - Yin، ذات الشعبية الهائلة، إلهة الرحمة، التي تشبه مكانتها عند الصينيين واليابانيين مكانة مريم العذراء عند الروم الكاثوليك، وموافقها هي بالضبط مواقف أفالوكيتا في الهند، مع إضافة دفء الإحساس الأمومي الشبيه بما يبعث من صورة السيدة مريم، وصورها التي أعدق عليها النحاتون أرفع صنوف الفن، تظهرها في كل أنواع الهيئة اللطيفة والوسيمة. وهي موجودة كلها في الصين، وكوريا (حيث تدعى كوام - أوم Koam - Eum)، وفي اليابان (حيث تعدل اسمها أكثر فصار كوانمون Kwanmon). وهي كثيراً ما يتم إظهارها قاعدة على زهرة لوتس أو واقفة عليها، أو تمتطي السحاب أو تنساب على موجة من أمواج البحر، وكثيراً ما تحمل على دراعها طفلاً، لأنها هكذا تعطي لعبادتها السوء، وقد نضع على رأسها تاجاً ركبت عليه صورة مصغرة لبوذا أميتابها Amitabha Buddha، سيد الفردوس الغربي، الذي تأخذ إليه أولئك المؤمنين بها، كذلك فقد يتم إظهارها من دون زينة.

ومن البودستاتفات الآخرين بحب أن نذكر كشيغاربها Kshitgarbha الذي يدعى في الصين، «تي - تسانغ» Ti - Tsang، وفي اليابان «جيزو» Jizo، وهو يحتل رتبة عالية في التقدير الشعبي، والسبب الأساسي لذلك هو أنه بإشادة من الأقارب والأصدقاء الحزاني، ينزل إلى التلال، ويجي المتألمين ويرفعهم إلى السماء وفي تحنناته السابقة صار امرأة مرتين، مما يفسر لطفه الدائب ورحمته الرقيقة واهتمامه بمساعدة النساء وهن في مضض ولادة الطفل. وإذا أقر له بميزة الوجود في أماكن كثيرة في وقت واحد فإنه يضاعف بذلك قدرته على المساعدة، وقد أعلن الصينيون أنه يوجد ستة منه، فواحد لكل مستوى من مستويات الحياة الستة في الكون، وفي اليابان، كان حيزو متماثلاً مع إله الحرب عند الشنتو Shinto، وهو «هاتشيمان» Hachiman؛ فيتمثل راكباً من حصان، يقود مركب الحرب، وقد أصبح الأثير عند الجنود



البابانيين، ولكنه كان كذلك الصديق المحبوب للأطفال، وفي علاقته بهم كان يظهر في هيئة راهب بسيط صادق.

وتتألف الفئة الثالثة من الكائنات لمختصة من البوذوات الديانين، ويختلف هؤلاء البوذوات التأمليون عن البوديساتفات في أنهم حققوا بودويتهم تماماً، ولكنهم يقفون في صف مختلف كذلك عن بوذوات المنوشي في أنهم لم يحققوا بودويتهم في الشكل البشري وهم يسكنون في السماوات، وفي الفاصلة الزمنية غير المحدودة بين الزمن الحاضر والدخول النهائي المؤجل عن قصد في الترفانا. يسعفون حاجات الناس بنشاط، كما فعل عوتام بين تنوّه ووفاته. ويدل اسمهم صت على أنهم بوذوات التأمل (دبانه)، وتنقل صورهم الانطباع بالتأمل العميق والهدوء، وفي حين أن البوديساتفات لهم هيئة الأمراء ويرتدون الثياب الفاخرة، ويردانون بالذهب والجواهر، ليرمزوا إلى دورهم الفعّال في خدمة العالم، فإن البوذوات الديانين يقعدون أو يقفون وهم يرتدون ثياب الرهبان البسيطة، وأيديهم مشدودة إلى أحضانهم في «المودرات» Mudras أو الأوضاع الراسخة، وأعينهم تنجّه إلى الأسفل، وابتسامة هادئة تشير ملامحهم الرصينة والساكّة.

وإذا أخذنا العالم المهاياني كله في الحسبان، وجدنا أن البوذوات الديانين الثلاثة الأساسيين «فايروكانا» Vairocana، و«بهاساجيا عورو» Bhasiajiaguru، و«أميتابها» Amitabha، وهم ليسوا إلا عدداً قليلاً من كثيرين، والأو هو لبوذا الشمسي، الذي تربطه وظائفه بـ«ميثرا» Mithra الفارسي، وبـ«سافيترا» Savtar الفيدي [نسبة إلى الفيدا Veda]، وبأبولو المعبود في حوض البحر الأبيض المتوسط. وهو بوذا له الأهمية الأولى في «جاوة» وفي اليابان اعتُبرت آلهة الشمس الشنتوية «أماتيراسو» Ameterasu تحلياً له. والثاني هو بوذا الشفاء، وله أتباع كثيرون في التبت والصين واليابان، ولكن أميتابها (المعروف عند الصينيين باسم أو - مي - تو O - mi - to وعند الكوريين واليابانيين باسم أميدا Amida) هو أحد آلهة آسيا، وقد كان فيما مضى راهباً، نذر نفسه قبل دهور لا تحصى أن يصير بوديساتفاً، وارتفع إلى رتبته



الحالية، وهو الآن يشرف على الفردوس الغربي، الذي أوجده، ويسمى «سُكْهَافَتِي» Sukhavati، أو أرض العيم، ويُعرف عموماً بـ«الأرض الطاهرة» ولأنه السيد العطوف لهذه السماء السعيدة في ريعها الغربي ويقبل إليه كل الذين يتضرعون عليه وهم مؤمنون به، فقد فاق تقدير العوام له في الصين واليابان تقديرهم حتى لـ«ساكيموني»، عوثاما المبجل ولب المسألة هو هذا: في حين يلبي البوديسانتات الحاجة الحالية، فإن «أميتاها» يضمن التعيم المقبل إن الإنسان التقي، العاجز عن التشبه ساكيموني في مساعدة النفس أو في اكتساب الحسنة التي ادّخرها البوديسانتات والأرّهت، يتحه إلى أميتاها وبسال الحسنة التي تتحول إليه من ذخر الكائن العظيم. وتعتقد بعض الطوائف الصينية واليابانية أن نعمة «أو - مي - تو» تُسبغ بالتمام على كل شخص يقتصر على تكرار اسمه المقدس. وتقول رسالة مقروءة في الصين واليابان. وعنوانها «وصف أرض العيم»، يوضح إن الإيمان بـ«أميتاها». ويقطع النظر تدماً عن الأفعال والأعمال الفاضلة، كافٍ وحده للوصول إلى الخلاص. وتعلن:

لا تولد الكائنات في الفردوس الغربي بوصفها مثوية ونتيجة للفعال الحميدة في الحياة الحالية هذه. لا، إن كل الرجال أو النساء الذين حملوا في أذهابهم اسم «اميتايوس» Amitayus⁽¹⁾ ليلة أو ليتين أو ثلاثاً أو أربعاً أو خمساً أو ستاً أو سبعاً، فإنهم حين تحضرهم الوفاة، سيقف أميتايوس أمامهم في ساعة الموت، وسعادرون هذه الحصة بأدهان هدنة، وبعد الموت سوف يولدون في الفردوس [أي أرض أميتايوس الطاهرة].

وفي هذا التصور يتم تجاوز الوذية الأصبة بكاملها.

ولكن ذلك ليس أقل صدقاً بالنسبة إلى كلية المخطّط المهاياني في الخلاص. فلا أحد سينكر أن غوثاما كان يعلم إرادة الخير والحنو نحو كل الس، ولكن هذه التعابير كانت إلى حد ما محدودة من العنصر الشخصي كما

(1) هو الشكل لشيء ووشبك الحلول من أشكال «أميتاها» الذي لا يتزحرج، وكلمة «ميتايوس» تعني «الحياة التي لا تُحْد» وهي اسم دليل لـ«أميتاها» (النور الذي لا يُحْد).



اقتضت فلسفته في الحياة. وإلى أبعاد حد ممكن، وكما لاحظنا من قبل، فقد تمّ جعل الحب حباً لكل شخص، وليس حب «نبي» شخص، ولم يكن كسب الحسنة منسياً في أي وقت - على الأقل نظرياً. ولكن البودية المهايانية في صورتها لشخصية البوديساتفات والبودوات الديانين، فإنها تجعل لإيثارية الخالصة وتجعلها اسماً في المجال الأخلاقي. وبالحاحها على تعمرها بالكائنات فائقة الطبيعة التي تحب لدعوات، فقد اتجهت مباشرة إلى حمة مضادة لتعليم غوتاما أن على الإنسان ألا يقوم بالدعاء بل أن يدل الجهود لشيء مُحَدِّ حقاً - هو تخليص نفسه

ويدرك المهايانيون صراحةً هذه المباحة للتعليم البودي الباكر، ولكن لديهم الاعتقاد بأن البوذا كان يعلم عدة أنواع من المذهب، اعتماداً على طبيعة السامعين: فأجمل للضعفاء والأثانيين الهج الثماني لدرب الأرهت؛ أما بالنسبة إلى من هم من ذوي الفهم الأكبر وقوة الشخصية فقد أبلغهم مثال البوديساتفا الحاي والإيثاري، وهذه الصيغة من تعليم غوتاما قد تمكن المهايانيين من أن يهاجمو محتمل أثنائية «الهنايانيين» الذين يتهمون بترك العالم لمصيره وهم ينشدون خلاصهم فردياً، وكل منهم «يجول وحيداً مثل وحيد القرن».

نذر البوديساتفا:

أدى خطّ الفكر البودي المهاياني الذي أجملناه الآن، في الواقع الفعلي، إلى تعليم لعله أكثر التعاليم البودية إلهاماً على الإطلاق. ويمكن أن يقال بشيء من الحرج ما يلي: كما أن البوديساتفات، الذين هم الآن إلهيون وقد كانوا فيما مضى بشراً، قد نذروا أنفسهم في ماضٍ بعيد أن يصيروا بودوات ثم أجّلوا عن محض الإيثارية دحولهم في الثرفانا بتحويل حسنتهم إلى الآخرين لمساعدة المحتاجين. كذلك فإن أي إنسان في الزمن الحاضر، سواء أكان رجلاً أم امرأة، يمكن، إذا أراد أو أرادت، أن يقوم بنذر نفسه فيما يتصل بالمستقبل، فكل شخص هو بوذا محتمل وعليه الآن أن ينذر نفسه ليكون بوديساتفاً. قد يكون المدة الضرورية لتحقيق ذلك طويلة جداً، ولكن الإحساس الحقيقي لا يحتاج إلى إلحاح ولا يتطر شيئاً. وزمن البداية هو الآن

عندما تطورت المذاهب المهايانية إلى أشكالها الأوفى، صار هذا المثال مفسراً ومتربطاً على نحو أوضح، (وكما سنرى بعد قليل) مع حلقة ميتافيزيقية كبيرة، وهناك مراحل مختلفة في سيرة البوديساتفا يمكن تمييزها. وقد ظهرت مجموعة من الكائنات لنقل التوصيات حول كيفية الدخول في المراحل الأولية. ووفقاً لكتيب من القرن السابع يدعى «بوديكاريلافاتارا» Bodhicaryavatara، فإن المراحل الأولية يمكن أن يدخلها كل فرد يشعر بالمرح في أعمال الخير لكل الكائنات الحية ويودّ أن يذل نفسه لزيادة مثل هذا الخير وإن شخصاً له هذه الحيلة يمكن عندئذ أن يدعو البوذوات لمساعدته على اكتساب التنوير - لا لكي يعبر إلى الرفقانا، بل بالأحرى ليتمكن له أن يمن بالخير على كل الكائنات الحية. ومن أجل هذه الغاية يلتمس من البوذوات أن توجّل دحو له في الرفقانا حتى يساعد كل الكائنات الحية

وفي آسيا الشرقية يرتقي الرهبان البوذيون عبر درجات متتابعة من الرّسامة تبلغ ذروتها في درجة البوديساتفا، ومما له دلالاته المهمة أن الدرجة التي تسبق الدرجة الأخيرة مباشرة هي درجة الأُرْهت، ويظهر نظام الدرجات هذا بوصوح كيف تشعر المهايانا بأنها قد تحطّت المثل الأخلاقية للترّفاة، لأن المهايانيين يرون أن بوذا قد صنّف الحنوّ فوق خلاص الذات

5- الفلسفات الدينية المهايانية:

إن ما كانت رسالة الخلاص تعنيه للناس هو ما كان تعنيه للمفكرين والصوفيين وهي أنها فلسفة عميقة ودقيقة كانت شديدة التفسير لكل شيء إلى حدّ أن أسرها للأذهان التي صدّقها لا يقلّ عن إيهاجها لها.

المدارس:

نم إبحار جُلّ التفلسف البوذي في الهند. لقد جاء الفلاسفة الشرافيون (الهينائيون) أولاً ووفروا المصطلحات والمسائل التي بدأ بها الفلاسفة المهايانيون فيما بعد وكما رأينا من قبل، فإنه بعد انقسام الحركة البوذية إلى



«ستهيرافاديين» و«ماشاستهيكين» ظهر المزيد من الانقسامات الفرعية. واطوائف الست التي نشأت عن الأخيرة لن تؤخذ بالحسبان هنا إلا للقول بأن هذه الطوائف قد هيات السبيل للمهايانا بتأكيد أنه، ما دام لإدراك الحسي مليئاً بالأوهام (تضللّه «المايا» Maya أو الوهم لباطل) والحقيقة لا تنتمي إلى هذا العالم، فقد كان لبوذا التاريخي «إيداعاً سحرياً» أو «جسماً طيفياً» من بوذا العلوي الحالد المتمثل رمزياً بأنه حي في السماوات.

ولم يكن الستهيرافاديون مستعدّين كثيراً لشك بواقع الأحداث الدنيوية، ووجدوا أن المركبات البدنية والذهنية (الدارمات) حقيقية وتعمل في المجال الأرضي، وما يدعى «الذوات» و«الموضوعات المدركة في العالم تتحلل إليها؛ إنها «أمور جوهرية»، ولو أنها تظهر، وتؤدي وظيفتها مدة من الزمن، وتختفي. ولكن لم يكن غرض الستهيرافاديين تأكيد الواقعية الفلسفية بمقدار ما كان الإصرار على أن المرء يجب ألا يصبح شديد الارتباط بالذوات والموضوعات الأخرى، ما دامت تألف حقاً من عناصر جوهرية غير شخصية يجب عدم التعلّق بها ابعالياً. وعلى المرء أن يقطع «الروابط» التي تربطه بالذوات والموضوعات بإدراك أنها مجرد «مجموعات» من العناصر المتبدلة، مثل سكّندهات المرء.

وسمحت بعض الطوائف الستهيرافادية الفرعية للواقعية أن تذهب بها إلى أبعد من ذلك. وفي القرن الرابع قبل الميلاد كان الـ«بُدْغالا فاديون» Pudgalavadims (الشخصانيون) قائمين أنه يوجد في كل فرد حي شخصٌ شبه دائم (بُدْغالا Pudgala) قابل للفناء في النهاية، ليس متمثلاً مع الـ«سكّندهات» Skandhas التي لديه وليس مختلفاً عنها، ولديه وعي لـ(يعرف) ويتناسخ في حالة شقاء من جسم إلى جسم حتى يصل إلى الاحلال في الرفاقا. وفي النقش الذي تلا ذلك، كانت طائفة فرعية أخرى، هي طائفة السرمستيفاديين Sarvastivadins، قائمة، بعد قرن، أنه توجد لا الحوادث الحالية وحسب بل كذلك الحوادث الماضية والمستقبلية (الذجمة عن الدرمات ومجموعاتها)

بصورة متزامنة، وفي جملة ذلك الوقائع غير المشروطة والفضاء، والوقائع غير المفهومة، والرفاق، وأنكرت الطوائف المعارضة، ذلك بشدة على أساس أن بعض هذه الأفكار دائية، لا موضوعية، وأن هذا الطرح يشدد على «نزعة أبدية» هي في كليتها مهرطقة

وعندما جاءت المهايأة إلى الوجود في القرن الأول قبل الميلاد، بدأ عهد جديد من التفلسف حيث شهدت القرون الخمسة انهمك الفلاسفة الهندوس والحايينيين مع البوذيين فيما كان في الواقع العهد التنظيمي الكبير في الفكر الهندي.

وفي القرن الثاني للميلاد نظم نغارجونا Nagarjuna المدرسة المتوسطة (مدهياماكا Madhyamaika)، التي تأسست على التأملات الساقية، واتخذت نقطة الانطلاق لها من تعليم عوتام بأن ما يعتقد عموماً بأنه الذات أو الأنا ليس إلا تجميعاً فضفاضاً لسكدهات دائمة التبذل. وكان أتباع بوذا الأوائل قد استنتجوا أن هذا التحبيل للشخصية لبشرية يصدق على كل الموضوعات والوجودات مهما كانت: إن أي شخص على الإطلاق هو مجموعة فضفاضة من «العناصر» المهتزة والمتنقلة، ويتخذ نغارجونا خطوة جديدة ليقول بصراحة ما رفضه الفلاسفة الترفاديون بوصفهم واقعيين ويعلن من دون تقييد أن هذه العناصر (الدارمات)، عندما تمتحن بدقة، ليست أكثر من ظواهر ذهنية أو أطياف، وهي «خاوية» ولا توجد في الحقيقة بالطريقة التي نختبرها بها؛ وهي ليست غير اختلاقات من الأذهان الملبدة بالجهل، وإذا رأى المرء موضوعاً، ولقل إنساناً، أو حتى البوذا، يسير في الشارع، فإن المرء يحتبر في الحقيقة رؤية موضوع كهذا؛ وتعني الخبرة شيئاً ما في التاريخ العقلي للمرء. ولكن الموضوع هو مع ذلك ليس الموضوع المادي الجامد الذي يشعر المرء في أول الأمر أنه كذبت وهكذا يتم إنكار جوهرية العالم الخارجي. «كل شيء فراغ (سونيا Sunya)». والأشياء ليست كما تبدو وهي في الواقع خالية من الصفات المميزة المعروفة إليها.



ومهم يكر، لابد من وضع بعض التحديات المهمة، إن ما قُدمت الحجة له هو الحقيقة المتعالية (بارمارثا - satya) لا يسع إلا الأذهان التي نفست «الجهل» أن تفهم ذلك. وما دام الدهر والوعي مستمرين في تأدئة وظيفتهما على النحو العادي أو المألوف، فإنهم يختبران الحقيقة اليومية أو النسبية (سمفريت - ساتيئة Samvritya satya) وعلى ضوء الحقيقة اليومية لا تبدو الأشياء خاوية بل لها خواص وعلاقات تعطيها وجوداً وواقعاً للخبرة. وهذا هو مجال الناقص وغير القبي، الذي يولد فيه السس وتعاد ولادتهم (محال سمسارا Samsara).

وبالسبة إلى العقل الذي يتصارع حتى الآن مع الحقيقة السسية، فإن الشيء الذي يحدث عندما يأتيه التنور هو إدراك خواء الأشياء المحسوسة على ضوء الحقيقة المطلقة (بارمارثا - ساتيا)⁽¹⁾. وهذا لا يعني أنه لا يوجد شيء كائناً ما كان. وإذا فسرنا ذلك على الوجه الصحيح، فإن الفكرة تسير على النحو التالي: إن الدهر المتحرر من أفكار الخثرة اليومية يعرف أن الأشياء خالية من الصفات اسنوية إليها. والحقيقة التي يجب أن تكون خلف المظاهر والتي تُعرف من قبل وعينا بأنها البوذا، وعالم العبودية والكارما والتناسخ يعجز عنها الوصف. ولأن الحقيقة لا يمكن أن تنسب إليها أية صفات. فهي لا يوجد «إنتاج»، ولا دمار، ولا فناء، ولا استمرار، ولا وحدة، ولا تعدد، ولا دخول، ولا خروج.

(1) مثلاً، في أي فعل ذهني من أفعال الخبرة اليومية يتعمس مع الوصف، يكون الشيء الموصوف، والوصف، والشخص الذي يقوم بالوصف جميعاً خلواً من أية صفات حقيقية فائدة للتحقق إذا تم النظر على ضوء الحقيقة المطلقة، فهذه الأركان الثلاثة للوصف غير موحدة حقاً على النحو الذي يفهم فيه أنها موجودة، ولكن الأطياف لها واقع بوصفها أطيافاً، ويصدق التفكير نفسه على السكون والحركة، أو التناسخ، أو الكارما، أو البوذا نفسه، أو أي شيء ينسب إليه الوعي اليومي صفات مهما كان هذا الشيء.

والنسب الذي يجعل هذه الرؤية تدعى «توسطنة» هو أنها واقعة مصدة، تتوسط بين واقعية المذهب المشترك في البوذية الباكرا التي تصني رقماً آيأ على الدهرمات بالمعنى المفسد، أنفأ، والمثالية المقيدة التي ستوصف لاحقاً بوصفها تميز مدرسة «يوغاكرا» Yogacara

وعلاوةً، فالدخول في الترانا هو دخول في الفراغ، إنه يعني سلخ الصفات عن كل شيء وصيرورة كل ما يظهر من «هنا» مرغاً وصمتاً.

وفي هذا الفراغ لا يوجد شكل، ولا إدراك حسي، ولا اسم، ولا مفهومات، ولا معرفة. ولا وجود لعين أو أذن، أو جسم، أو ذهن؛ ولا دوق، ولا لمس، أو أشياء، ولا معرفة ولا جهل، ولا قضاء على الجهل، ولا انحلال ولا موت، ولا حقائق نبيلة أربعاً، ولا توصل إلى الترانا

وكل ما نستطيع أن نعرفه هو أن الحقيقة المطلقة (بدرمارنا سانيا) لا يمكن الطق بها ولا التفكير فيها، لأنها مستثاة من كل نوع من أنواع التحديد الفكري. و«السَّمسارا» (نظام العالم) والترانا كنتاجهما شكل للفراغ الذي هو وحده الحقيقي في النهاية. و«السَّمسارة» و«النرد» هما كابوذا، لا توجد ولا تنعدم، ولا «لا توجدان» ولا «لا تنعدمان». فما دام عالم الخبرة اليومية، بكل دواته المرتبطة بالعالم والتي تحرضها الرغبة من جهة، وترانا من جهة ثانية، همتا طريقتان في النظر إلى الواقع نفسه، وكلاهما فراغ، على ضوء الحقيقة المتعلية، فلا يكون أي منهما في الحقيقة موضوعاً للرغبة، فكيف يكون من المعقول إمكان أن يربح المرء في العارغ؟ والبوذي الواعي الذي سيكون من ثم غير راغب في شيء، وسيجد نفسه عندما يكون في هدأة عدم الرغبة في الترانا من دون حتى أن ينزل المحاولة لذلك (أي من دون أن يرغب فيها)!

والاقتراح المدياميكي وهو أن السَّمسارا والترانا كنتاجهما مفهومان ذهنيان (أي ذاتيان)، قد أدت إلى السؤال، لماذا ومن أين تنشأ الأفكار؟ فحتى الأوهام لا بد أن يكون لها مصدر أو أساس. ومسألة ماذا يمكن أن يكون هذا المصدر أو الأساس قد كوّنت الشاغل الرئيس لمدرسة يوغاكرّا.

إن مدرسة يوغاكرّا (أو المدرسة المثالية)، التي أسسها «مايترياماثا» Maitreyamatha وحعلها أحواء «أسانغ» Asanga و«فاسوبندو» Vasubandu مشهورة في القرن الرابع ابتدأت من حيث توقفت مدرسة مدياميكا Madhyamika فهي ترى مصدر كل الأفكار هو فيجنانا Vijnana (الوعي)

الذي يرى بوصفه الواقع الأساسي، وهو وحده الحقيقي. والمذهب الدهني أو المثالية يدو لدى الوهلة الأولى كاملاً. فالذهن أو الوعي هو «شَيْءٌ عديم الواقع» (أبهوتاباريكالبا Abhutaparikalpa)، وموضوعات تعكيره هي الأفكار فقط فكيف يفهم الذهن إذن ما تفعله الأذهان الأخرى وليس مجرد ما يروق لها أن تدركه، أي كيف تشارك العالم اليومي مع الأذهان الأخرى؟ كيف تتعلم عن بودا وتنشد الترفانا؟ والجواب المباشر هو أنه يوجد حوض ضخم أو مستودع للإدراكات تنضح منه كل الأذهان، أي «الوعي الحافظ لكل شيء»، أو «الوعي الوعائي» (الآيب - فَعَنَانَا Alaya - Vignana). وهذا «الوعي» هو مخزن كل الأفكار، وهو عقل كلي كوني؛ أي أن الكون «عقل فقط». إنه كالمحيط؛ ويحمل على سطحه الأمواج المتلاطمة والمتلاشية التي هي العالم الظاهري الذي تفهمه مستويات الوعي السبعة الصانعة للوهم - البصر، والسمع والشم، والذوق، واللمس، والتمييز بين ظواهر الكون المتنوعة، والتمييز بين الذات والموضوع. و«الوعي الوعائي» هو مصدر الظواهر الوهمية التي «تدركها» الأنماط السبعة الأخرى للوعي (وهو ذاته النمط الثامن للوعي). ولكن «الآيبا - فَعَنَانَا»، وإدراك الترفانا، أي الضباع في الفراغ أو التحرر باتجاهه⁽¹⁾.

وهي الرسالة الشهيرة المعنونة بـ «يقظة الإيمان»، وهي عمل يوغاكار ي صيني منسوب خطأ إلى [الشاعر] «أشْمَغُوشَا» Ashvagoshā، يُطلق على الأساس الجوهري للوعي «الهكذائية المطلقة» Absolute Suchness (البهوتاناها)، «ذلك الذي هو هكذا كما هو»، وقيل إن الذهن عندما يعيقه الجهل يحاول أن يفهم ذلك الذي يشكل التعدد الظاهر في العالم الظاهري هو الذي يُتَّح، ولكن «الهكذائية المطلقة» مجردة وساكنة، وهي «وحدة كلية الأشياء»

(1) ييجل اليرعاكاريون كذلك الـ «تريكانية» Trika أو «الأجساد الثلاثة» للبودا، وهي صيغة واسعة التأثير. والتريكية سوف تُدرس في المصوع الثاني من القسم التالي



ومن الضروري القيام بدراسة مدرسة أخرى هي المدرسة الـ«تنترية» Tantric ومع أن التعزيمات والصيغ السحرية الأخرى، مع ما يصاحبها من الممارسات، قد أدت دوراً صغيراً في النصوص البالية Pali المقدسة، فقد كان لها بروز أكبر فأكثر في البوذية بعد عام 200/ ميلادية، وبلغت حطوتها عند الناس ذروتها في الهند الشمالية في القرن الثامن. ثم وصلت إلى التبت، حيث صارت بارزة في الـ«ماغريانا» Vagrayana (سيأتي ذكرها لاحقاً).

والمسألة المركزية التي قدمتها التنترية Tantrasism سواء أكانت هندوسية أم بوذية، هي أن المعرفة العقلية للمدارس، المستخلصة في الكتب، ليست ناجعة في إيقاظ المرء على الإيمان لحقيقي مثل عيش التجارب التي يكتسبها المرء بفضل مرشد روحي فادر على إجراء الممارسات السرية ذات المفعول السحري التي تمضي بالمرء إلى الاحتكاك المباشر مع الحقيقة. والمرء يستطيع أن يعرف الحقيقة معرفة أفضل بخبرته بنفسه، والشكل الأسمى للخبرة الإنسانية هي خبرة التماثل مع الألوهة.

وكم هي الحال في لتنترية الهندوسية، فإن الطقوس البوذية تكسر التاب بصورة حريئة؛ ولكن كان فيها تساهل يسير مع دوافع العريضة الطقسية كما كان في الطقوس الهندوسية. وبظلّ الأمل هو تحقيق النصر الروحي. وكان الهدف الأساسي هو الحصول على الاستنارة من خلال السيطرة على الجسد وقدراته المسمية، واستخدام الشكل المعدّل من «اليوغا الهات» yoga Hatha. فوجد كذلك هدف التقابل وجهاً لوجه مع القوى الأوليّة في العالم وتجاوز الرغبات التي تثيرها. كانت الطقوس سرية، ولا يسمح المعلم الروحي (غورو) بالانهماك فيها إلا لمريدين يجري اختيارهم بعناية. وتنضم الطقوس تشكيل مدله⁽¹⁾، وتلاوة الـ«مانثرات» Manthras (المقاطع الشعرية)، وإلقاء الرقي التنويمية، والإشاد، والرقص، وتناول الأطعمة والسوائل المحرّمة (الحمور)، والاتحاد

(1) المدلة عبارة عن دائرة مرسومة تحتوي على وحدات تربية نمطية تنجّه من محيط لدائرة إلى مركزها، تستخدم للتحديق فيها خلال التأمل الباطني - المترجم.



الجنسي، الذكور بوصفهم أرباباً والإناث (في السادسة عشرة من العمر عموماً ومن الطبقة الاجتماعية الدنيا) في دور الربات أو لزوجات الإلهيات اللواتي يمثلن البراغث Pargna أو التبصّر المقدّس. وكانت الأسماء والهويات الدنيوية تستبدل بها أسماء وهويات إلهية. وكانت الممارسة المستحسنة هي تأخير الرعشة الحسية بضبط الأنفاس وقوة الإرادة، لجعل المني يعود إلى جسم الذكر لرفع طاقته الروحية. وكانت «التنترات» Tantras («الكتب التعليمية التي بصفتها الطقوس») تكتّم معناها باستعمال لغة مرمزة تطبق عليها «كلام انفسق». «كان المني يدعى «الكافور» و«فكر البودي» و«الإكسير»، والأعضاء التناسلية الذكرية ولأنثوية تدعى «الصاعقة» و«اللووس». وكل الأفعال التي ترتبط بها هذه الكلمات خفية كانت تباشّر من دون شهوة حسية أو أية أنانية، مع إدراك أنها «خاوية» ومجرد وسائل لتحقيق «الفراغ».

وكان الدور الرفيع يعطى للمقاطع اللفظية، ودوائر المندله، والمقاطع الشعرية (المانترات) وكانت لفظتا «Om» و«هوم»! تتردّدان باستمرار. و(سنرى أمثلة على ذلك في النيبث) وكانت المدلات إما أن ينفّذها الأشخاص في الطقوس، وإما أن ترسم وتلون على الأرض، وإما أن تُنمّج في الأنسجة، وإما أن تصوّر على الأسطح المختلفة مع البودوات، والبوديسنغات، والبشر، والحيوانات، التي تعرض بألوان زاهية وتُجعل موضوع التأمل المطوّل، على أمل الاتحاد بالألوهة والحرر من السّمسارة.

الحكمة التي تجاوزت (براجنا - بارميتا):

في هذه الفترة لم تعد الدراسات البوذية نكتب بالبالية Pali بل بشكل مختلف من أشكال السنسكريتية، التي هي لغة الهند الكلاسيكية. ومنذ بداية العهد المسيحي وعبر السنوات الخمسمائة التالية بدأت في الظهور كتابات هائلة العدد. وكانت مذكورة الأمثلة على هذه الكتابات الـ «مهافاستو» Mahavastu والـ «لايتافستارا» Lalitavistara، وهي نصوص عن حياة بوذا مليئة بالمعجزات والعجائب. وبعد ذلك جاء كتاب «بوذا - كاريتة» Buddha Carita من تأليف



«أشَفَغوشا» Ashvagoshā (ر.هـ 100 للميلاد)، وهو سيرة شهيرة لبوذا بالشكل الشعري الأسمى ثم تلا ذلك «لوتس القانون الجديد» (سَدْهَارْمَا - بُنْدريكا Saddharma Pundarika)، الذي هو أحب الكتب المهايانية، حيث هو مليء بخطابات بوذا المفترضة في «قمة النسر» قرب «بودغايا»؛ والـ «سُكْهافتي - ميوهة» Sukhavati - Vyūha، وهو وصف معالي فيه لـ «أرض أُمَيَّتَانْهَا الطاهرة» وكيفية الوصول إليها، ومجموعة كبيرة من السوترات Sūtras، يبلغ عددها مئة سوترة أو أكثر، تعالج مشكلات فلسفة الدين. ومن بين هذه السوترات الأخيرة كانت سوترات الـ «لَانْكَافَاتْرَا» Lankavatāra والـ «سُرَانْغَمَا» Surāngama هي الأشد تأثيراً.

وهناك زمرة خاصة من هذه الكتابات، منها نص «قاطع الماس» ذو الشهرة الشعبية «فَغْرَا تَشْدِيكَا» Vagraccedika، الذي يُعرف عموماً باسم «السوترة الماسية» هو صنف نموذجي، وشائع باسم سوترات براغنا بارماتا Pargna- Parmita Sūtras، وقد سُميت كذلك لأنها «خطابات في الحكمة المتجاوزة» (حسب الترجمة الدقيقة)، أي هي تعاليم متعلّقة بالحكمة المتجاوزة (براغنا).

وفي هذه المجموعة الأخيرة من الرسائل يقع على استعارة توحى تماماً بما يعنيه مصطلح «براغنا - بارماتا» إنها الاستعارة البوذية الباكرا لاجتياز النهر بالطُوف أو ركوب المركب للوصول إلى الشاطئ الأبعد (الرفانا) وعلى ضوء هذه الاستعارة من الممكن ترجمة المصطلح بأنه «الحكمة الناهضة إلى الشاطئ الآخر»⁽¹⁾ وصفة البهر الأقرب هي العالم، المعروف للحواس منذ الطعولة. ومنه لا يستطيع المرء أن يتخيل أدماً ماذا يشبه «الشاطئ الآخر»، البعيد جداً ولكن المركب يصل، يقوده البوذا، وعندما يركبه المرء (أي يتبنّى البوذية ديانة له) ويبدأ في الاختيار، فإن الصفة الأقرب المترجمة تفقد الواقع تدريجياً ويبدأ

(1) لم يكتب أحد عن هذا بصورة أوضح مما كتبه هاينريش زيمر Heinrich Zimmer في كتاب «فلسفات الهند» The Meridian Paperback Edition p. 475 ff. ونحسب بوصي القارئ، من أجل متعته لخاصة، قراءة هذا الوصف ابرافي والفتن.



الشاطئ البعيد يتخذ الشكل. وأخيراً لا يبدو حقيقياً إلا الشاطئ البعيد. وعندما يصل إلى هنالك ويترك خلفه النهر والمركب، فإنهما كذلك يفقدان الواقع كلياً، لأن المرء يكون قد حصل على التحرر النهائي في «الما ورائي العظيم»، الذي هو وحده الحقيقي تماماً وهكذا فإن النهر وكل ما صفيه، وكذلك المركب، والبوذا، وحتى الغاية الإنسانية، التي كانت كلها تخوم النرفانا، تبدو الآن فراغاً وبوصفها معهومات كانت فيما مضى وسائل مفيدة لبلوغ البراعنا أو الحكمة المتجاوزة، ولكنها أصبحت خاوية وعديمة الفائدة إلى الأبد.

مثل هذا التفسير نحده مستنداً إلى مقطع شهير في الـ «مَهِيمَة نيكية» البالية، حيث يسأل الودا رهبانه:

«ماذا سيكون رأيكم في هذا الإنسان، أهو إنسان ذكي، إذا كان بدافع إقراره بالفضل للطوف الذي حمله عبر نهر الأمان فوصل به إلى الشاطئ الآخر، أن يتشبّث به، ويحمّله على ظهره، ويتمشّى به مع ثقله؟... ألن يكون الإنسان الذكي من ترك الطوف (الذي لم تعد أية فائدة له) لتيار النهر، وسار قُدماً من دون أن يلتفت إلى الوراء لينظر إليه؟... ألبس الطوف مجرد وسيلة يجب أن تُرمى وتُهَجَر ما إن أدّت الغرض الذي صُغت من أجله؟ وعلى النحو نفسه فإن مركبة المنهب يجب أن ترمى وتُهَجَر ما إن يتم الوصول إلى الشاطئ الآخر للتنوّر (النرفانا)».

وهناك نقطة أخرى لا بد من إضافتها ففي النرفانا لا يُسَدّ كل مفهوم بشري عن الحقيقة وحسب؛ بل الذات التجريبية، كما يفكر فيها المرء في الحياة، تُبَدّ أيضاً. تقول أَسْتَسَهَرَسِيكا بُر غنا - بارميتا Astsaharsika Pra-na - Parmita على نحو بارع:

«يرحل المتنوّر في «مركبة العبور الكبيرة»؛ ولكن لا يوجد شيء يرحل منه. وينطلق من الكون؛ ولكنه في الحقيقة يبدأ من اللاكمان. وقاريه مجهز بكل الكمالات، ولكنه غير مجهز بأحد. وعلاوة، لم يرحل أحد أسداً في «مركبة العبور الكبيرة»، ولا أحد سوف يسافر فيها أبداً، ولا يسافر فيها الآن ولمذا لأمر كذلك؟ لأنه لا أثر للمسافر ولا للهدف الذي يقصده»

التريكاية أو الجسد الثلاثي :

لن نجد القارئ في تعاليم «البهوتاناها» و«الوعي الوعائي» صعوبة في رؤية التشابه مع التأمل الفيدانتي الهندوسي Vedantic. فمهما يشيران إلى المطلق (الفراغ) الذي يشبه في سواح عدة «الآتمان» البرهماني في وحدانية الكون الهندوسية.

ولكن هناك اختلاف يجب أن يعزى في النهاية إلى تأثير سير وشخصية البودا غوتاما على التأمل المهيانتي. وفي حين يظل مفهوم الآتمان - براهمان في الفكر الفيدانتي عبارة عن المطلق الجبدي الذي لا يصرّ ولا يتصرّره العمل، فإن الماهية المطلقة أو «الهكداية» في البوذية المهيانية متماثلة مع نوع من المحبة، وراء، الأشياء التي تتج البوذوات - ماهية للبودا التي هي في صميم الكون. وأهمية هذا الاستنتاج بالنسبة إلى الدين واضحة بالتأكيد لأنه هنا لا يكون البوذوات، بوصفهم تعبيرات عن الوجود أو إسقاطات به، مجرد تعبيرات غير مكرثة أو شذرة به، بل هم تحلي المحبة الحانية الخلاصية (كارونا Karuna)، التي تعيد إليها الأذهان الملتدة بالجهل على امتداد درب محبة البوديساتغا.

إن نتائج المدارس المهيانية هذه يصل إلى ذرى عالية في الفكر الديني. ويمكن أن يحارط اللاهوت المسيحي والميتافيزيقا البوذية في الحوار على هذا المستوى. ويعدو هذا الأمر أشد وضوحاً في مرحلة لاحقة لفكر المدارس المهيانية الميتافيزيقية. ففي محاولة المظربين المهيانيين ربط «الهكداية المطلقة» بظهور البوذوات والمخلصين والكائنات المقدسة الأخرى في العالم الظهري، أنشؤوا مذهب «الجسد الثلاثي» (التريكايا Trikaya). ووفقاً لهذا المذهب توجد «أجاء» ثلاثة لحقيقة بودا. الأول هو «جسد السردا الكوني أو المطلق» (دارماكايا Dharmakaya)؛ ولثاني هو «جسد التمتع عند البودا» أو «جسد العيم الروحي» (سنبهوغاكايا Sambhogakaya)؛ والثالث هو «جسد الأشكال الدنيوية لتبديات البودا» «اليرماناكايا Nirmanakaya». ويشير الأول إلى الحقيقة الخالدة لبودا التي هي الأساس والمصدر للعلم المعروف والمقدّم



إلى وعي البوذي المتنور؛ وهو متماثل مع الـ«هكداية المطلقة»، «الفراغ»، الذي فيه تعيش أو تؤدي وظيفتها «الآلایا - فجئاتا» و«البراغا» و«النرفانا». وجسد النعيم الروحي هو التبدي السماوي للـ«دارماكايا»، أو القوة الروحية القادرة على اسخول الخلاص في التاريخ واتخاذ الاسم والشكل. وجسد الأشكال الأرضية هو التبدي لجسد النعيم الروحي في المظاهر الأرضية. رامشان، الأول هو بوذا التاريخي، غوتاما. الأول غير متميز وغير الشخصي. والثاني متميز وشخصي، والثالث هو التبدي الأرضي للثاني. وهذا المذهب، المستمد أصلاً من تحليل أهمية بوذا غوتاما، عندما طبق عليه أصبح إيماناً مرتبطاً به. إن الهكداية المطلقة أو الفراغ هي قاع الوجود الذي يستق منه جسد النعيم الروحي في قوى سماوية مثل «أميتهيا» و«أفالوكيتسافارا»، والبوديساتفا الذي كان فيما مضى يقطن في سماء نوبيتا والذي عن حنو نزل إلى الأرض ليصبح لبوذا التاريخي غوتاما⁽¹⁾. وعندما أنحضرت الرسالة الأرضية للبوذا غوتاما، عاد إلى مصدر كل الوجود، الدارماكايا (النرفانا).

لقد أدى تطبيق هذه المواقف الفلسفية للمهايانا على الإنسان العادي إلى الرؤية، لقائلة، بما أن الهكداية المطلقة أو ماهية الـ«الأمكاية» تتجلى في كل الأشياء، فإن طبيعة بوذا أو إمكانية بوذا توجد في كل إنسان فأی إنسان يمكن أن يسلك مسلك بوذا مستقبلي من دون أن يضطر إلى الولادة الجديدة وقد نَفَذَ تأثير هذا الأمل الكبير إلى كل أنحاء آسيا الشرقية، وهَبَّتْ مفهومته الضمنية التفاضلية الطموحة للأنقياء بحماسة شديدة.

(1) سنرى في القسم السابع أن نصاً سيأتي لاحقاً، وهو تبين على ما يبدو كان يرى أن «أميتهيا» هو البوذا السماوي، الذي إلهه الروحي «أفالوكيتسافارا» إلى الوجود بابوذا لتاريخي غوتاما. ومهما يكن، فيرحد موروث تبيني محدّد يقول بأن «مهافايروكانا» Mahavairocana، وهو الشخصية المحورية بين البوذات السماوية الخمسة، قد بعث بالبوذا غوتاما وعلى أية حال، يبدو أن المبدأ هو أن «سبهيروكاية» في البوذا غوتاما متماثل مع أحد البوذات السماوية.



6- المدارس الفكرية المهايانية في الصين واليابان:

ستكون دراستنا للتطور الديني للبودية بعيدة عن الكمال سواء في المدى أو الفائدة إذا لم ندرس، باختصار على الأقل، المدارس والطوائف المهايانية البارزة في الصين واليابان والصورة عموماً هي هذه إن ما قدّمه علماء الدين البوذيون التأمليون في الهند بالاقتراح والتوسع، تابعه الصينيون وطوّروه بوصفة الأساس المنطقي لتسمياتهم، وتقدّم اليابانيون، في شوقهم إلى المعرفة، إلى وضع اللمسات الأخيرة على تطورات الصينيين، مصيغين في السياق دائماً شيئاً من عندهم

وكان تشكّل المدارس الفكرية المختلفة ناجماً في بعض الأحوال عن المعلمين اليهود القادمين إلى الصين، ولكن كان الصينيون على الأغلب متأثرين في اختلاف وجهة النظر أساساً بالكتابات المهايانية التي قرؤوها وناقشوها، وهذه الكتابات حاءتهم على شكل الترجمات من الأصول المهايانية أو بوصفها أعمالاً أنتجها الصينيون أنفسهم وكان من بواكير الترجمات ترجمة الـ «أستهرسيكا براغت - ماريتا»، و«سوترات سْكهافتي - فيوها». وكانت الترجمة التي لها الأهمية الأولى ترجمة النصّ لمهاياني المؤثر سوترا «قاطع الماس» (أو السوترا الماسية) المترجمة في القرن الرابع للميلاد. ثم جاءت بعد ذلك ترجمة «لونس القانون الجدد» و«يقظة الإيمان». وتدققت التأثيرات المهمة الأخرى من الأعمال السسكريتية المسهّبة المعروفة باسم «سوترا أفاتاماسكا» Avatammaska Sutra، و«سوترا لانكافاترا» Lankavatra Sutra و«الخلاصة الجامعة للمهايانية» من تأليف أسغا Asanga، التي ترجمت إلى «سوترا شبكة أبراهما»، وهي الكتاب التعليمي الأوسع استخداماً في الحياة الرهبانية. وسوّغت المدارس الفكرية المختلفة مواقفها بإصدار رسائل مثل «ممارسة الذهنية Dhyana للمبتدئين»، و«سوترة الأب السادس» وغيرهما

وسيكون ثقل الوطأة على القارئ العادي أن نحاول أن نقصّي أفرادياً الاختلافات المتنوعة بين المدارس والطوائف في الصين واليابان فمن شأن

دراسة كهذه أن تكون بحثاً مفصلاً وعسير المتابعة، شأن البحث في الاختلافات بين الطوائف البروتستانتية في أوروبا وأمريكا. ولحسن الحظ، يمكن أن نتابع نسفاً آخر، فالاتجاهات الرئيسية بين المدارس البوذية قابلة لتمييز بوضوح، ويمكن أن تدرس تحت خمسة عناوين

1- مدرسة الأرض الطاهرة:

إن الغرض في مدرسة «الأرض الطاهرة» هو غرض يروق للإنسان العادي، وهو الوصول إلى السماء. والاهتمام الرئيس والغاية النهائية عند سودتي «الأرض الطاهرة» هما الفردوس العربي للبوذا أميتاها. فتركيز الاهتمام حصراً على هذا الجانب في المعتقد البوذي يتحقق تبسيط غير عادي حيث يتم النظر إلى حياة «الأعمال» المجتهدة على أنها غير ضرورية، لأن الإيمان الكامل بـ «أميتاها»، والترديد الورع لاسمه، ولا سيما باستخدام هذه العبارة «نامو أوميتوفو» Namu Omitofo («أهلاً بالبوذا أميتاها»)، كافيان كل الكفاية، والتأكيد الكلي مصبّ على الإيمان، إذ يُعتقد أن الإيمان مع التواضع كافٍ للخلاص؛ وفي الواقع، فقد كان الصينيون من ذوي الذهن العملي قد أطلقوا على طريق «الأرض الطاهرة» الطريق المختصرة، وهكذا تظهر

ولكن هذه ليست القصة كلها. فطرق الخلاص الأخرى ليست منبوذة، ولا الدراسة، والتأمل، والأعمال الصالحة، وصبط النفس الصارم، ولا الاعتكاف الرهباني. فكل لطرق صالحة. ولكن ما قالته طوائف «الأرض الطاهرة» إن هذا هو عصر انحطاط، مستشهدة بتعاليم بوذية جلية. معروضة على أوضح ما يكون في «السوئرا اللوتسية» أن الدارما النقية أو المذهب النقي تُعرف وتمارس في الفروع الأولى بعد مجيء بوذا؛ ثم تجيء فروع الدارما «المتساهلة»، بظهور تعديلات على الحقيقة، وبعد ذلك ينشأ «العهد الخير» لدارما نبيلة لحاجات العصر الأثيم والمصحط. ولذلك ألح وعاظ «الأرض الطاهرة» على أن الجماهير تسلك السبيل المتاح لكل الناس. على سبيل «الأرض الطاهرة»، حيث يمكن لهم أن يتبعوا الدهرمة النقية بعد أن عجزوا عن تحقيقها على الأرض

وتمثل مدرسة تشنغ - نو Ching Tu (الأرض الطاهرة) في الصين وجهة النظر هذه وكان مؤسسها، وهو طاويّ اهتمدى إلى البوذية، قد ظهر في القرن الخامس للميلاد. وفي اليابان كان أهم ما يمثل «الأميدية Amidism هما طائفتا «جودو - شو» Jodo - shu (طائفة الأرض الطاهرة) و«جودو - شنشو» Jodo - Shinshu (طائفة الأرض الطاهرة الحقيقية). وكانت طائفة «الجودو» قد أسسها في القرن الثاني عشر باحث ياباني تدرب في أديرة «تنداي» Tendai على جبل «هيي» Hiei واسمه «غنكو» (وعُرف بعدئذٍ باسم هونين شونين Honin Shonin، أي «القديس هونين») وحين كان شاباً بحث عنثاً عن السكينة بواسطة ثلاث مذاهب («المواظ، والتأملات، والحكمة»)، ثم وحد بعد ذلك التور في إحدى المكتبات وهو يقرأ في تفسير صيني أميدي الكلمات المطيية للحاطر «حسبك أن تردّد اسم أميتاها من كل قلبك، سواء أكانت سائراً أم واقفاً، وسواء أكنت قاعداً أم مستلقياً إياك أن تكفّ عن الممارسة لحظة. هذا هو العمل الذي يقضي إلى الخلاص من دون حذلان». وعلى ذلك قل أن الخلاص قام بفضل نعمة إلهية من خلال الإيمان ويقال، إنه في سن الشبوحه رعم أنه بعد أن قرأ التفسير الأميدي نسبته إلى [البودا أميدا] أخذ يردد: «امو أميتا بوتسو»! (أهلاً بالبودا أميدا) ستين ألف مرة يومياً، وزاد هذا بعدئذٍ ليصل إلى سبعين ألف مرة وكان هذا هو التعبير الرئيس عن إيمانه، مع أنه كان يجتَل كذلك البودا غوثاما وينجز الأعمال الصالحة إقراراً بالفصل وقياماً بواجب ديني، عارفاً أنه لا يستطيع أن يحصل على الخلاص، إنما هو هبة من أميدا.

وطائفة جو - شين التي أسسها شتران شونين Shintran Shonin وهو نسميد «غنكي»، قد أدخلت بعض الابتكارات اليابانية الجذرية، ويكاد لا يكون لها نظير في البوذية، وهي اليوم أوسع الطوائف اليابانية انتشاراً، ولها العدد الأكبر من المعابد، والرهان، والمعلمين، وقد اتخذت الموقف الواثق من أن التواصل (الإحساس بالعجز الإنساني لأحداث الخلاص) والإيمان بمحبة أميدا هما في حد ذاتهما علامتان على أن النعمة المحلّصة من ذلك البودا قد مُنحت، ولذلك فإن العبارة الأميدية (المصغوفة في اليابان بحيث صارت «نيمو بوتسو» Nemu Butsu)



يجب ألا تعدّ الشرط المسبق للخلاص، بل يجب أن يحترّضها الامتنان، لأن أميدا يبحث ويتخذ من دون أن يتطلّب الإيمان والأعمال الصالحة أولاً. وفي الواقع، فإن الإيمان هو عمله فقط؛ وهو ينبع من وجود أميدا الروحي في القلب.

وينتحرر كهنة الـ«شين» من شرط العزوبية ويسمح لهم بالزواج، وأكل اللحم، والعيش في الدنيا مثل الأشخاص غير الكهوتيين، ومؤسسات «الشين»، كما هي الحال في الكنائس المسيحية، تعتمد على التبرعات الطوعية، وبما أن الكهنة يستطيعون أن يتزوجوا، وهذا ابتكار يشبه بعض الشيء ما حدث في النيبت. فإن رؤساء الدير ورائيون، وكانت للطبيعة المبتهجة التي تقسّ العالم في طائفة «الشين» نتيجة طبيعية، إذ وجدها الأشخاص الكثيرون ديانة شديدة الجاذبية.

2- المدرسة الحدسية، «لتشي آن» و«الزن»:

إن غاية المدرسة الحدسية هي التبصّر المباشر، والتنوّر الذي هو من قبيل ما حقّقه غوتاما تحت شجرة البو. ونهج الخلاص هو الديانّا Dhyana، أو التأمل، ولكنه بالفعل لا يتم الوصول إليه بالتأمّل، بل بالتبصّر أو اليقظة (براجنا) التي تتبع التأمل، وبالنسبة إلى من لديهم هذه الطريقة في التفكير فإن البحث العلمي، وقراءة الكتب، والاستماع إلى المحاضرات، والقيام بالأعمال الصالحة، وتأدية اشعار، وما إلى ذلك أمور ليست ذات مزية صغيرة في ذاتها وحسب بل وكثيراً ما تكون عائقاً أمام التبصّر الحقيقية لواقع البوذا، فعلى المرء أن يعثر على الخلاص بالنظر الداخلي إلى طبيعته

وعمرماً، فإن طائفتي «لتشي آن» Ch an و«الزن» Zen قد قبلنا الشروط التالية بوصفها معيارية.

- القل الشفوي الخاص من المعلم إلى التلميذ من خارج الكتب المقدسة.

- عدم الاعتماد على سلطان الكلمات والحروف



- الإشارة المباشرة إلى روح الإنسان.

- نظر المرء في طبيعته وبلوغ الروحية

والصينيون في محاولتهم أن يلفظوا الكلمة السسكربتية «ذيانا»، استنبطوا الاسم في لغتهم وقالوا «التشي ان» Ch an. وقيل إن المؤسس كان باحثاً ومعلماً هندياً يُدعى «البوديدارما» Bodhidharma. وهو شخص عامص، ربما جاء إلى الصين الجنوبية في نهاية القرن الخامس في ابرمن الذي اكتسب فيه تأثير المتنامي للبوذية مهتدياً إمبراطورياً، هو الإمبراطور «ووني» Wu Ti من سلالة «ليانغ» Liang الجنوبية. والحكاية القديمة المثيرة التي يجب أن يُنظر إليها بربحية تاريخية لأن التواريخ غير منسجمة، تقول إن الإمبراطور قد استدعاه. وفي غصون المقابلة سئل المعلم الشهير كم حسنة يمكن الحصول عليها عند تقديم منحة إمبراطورية للمنظمة البوذية ومواصلة ترجمات الكتب المقدسة فأجابه الراهب اللفظ، «لا حسنة على الإطلاق»! وتابع قوله لسمعه امصدوم إن المعرفة التي تُحنى من القراءة لا قيمة لها، ولا حسنة تجري من الأعمال الصالحة؛ والتأمل وحده هو الذي يسمح للمرء بالتبصر المباشر «للفراغ الكبير» في حقيقة البوذا، ووحدها الحقيقة التي تتكشف لفكر المرء عندما يتجه إلى الداخل ويفعل البوذا في قلبه، هي التي لها أية قيمة. ويقال بعد ذلك إن «بوديدارما» بعد أن رفضه الإمبراطور ذهب إلى الجبل «سو» Su في الصين الجنوبية وقعد متأملاً أمام حدار لمدة تسع سنوات.

ومدرسة «تشي آن»، مهما كانت ظروف نشأتها، قد بدأت أولاً بمجرد العيش البسيط والانضباط الذاتي القاسي كنمهيذ للتأمل والرؤية الداخلية. وقد وجدت في التقنيات التأملية التي كانت قد قدمتها الطاوية الصينية المحلية تقنيات موحية، وذلك في شكلها الفلسفي والديني. وفي بادئ الأمر أُنفت من كل الكتب المقدسة، وكانت فردانية ومعارضة لعبادة الصور والتماثيل بشدة، ونافرة من النظر إلى أن مبدأ نود الحوهرية («العدم»)، («الفراغ») قابل للتحديد بأي معنى. ولكن بالتدريج أُعيدت الوسائل المساعدة القديمة التي كانت تُقدم إلى الحياة الدينية إلى سابق عهده وتمت الاستفادة منها بطريقة معتدلة. ومع ذلك، كان هالك إدراك أن



مثل هذه المساعدات لا يمكن أن تحلّ محل التأمل، ولو أنه قد أظهرت اختلافات متعلقة بطبيعة التأمل ذاته. وهناك أنواع مختلفة. والسؤال الذي سأهمل يجب أن «يقعد المرء ساكناً» في التأمل، مُسقِطاً الآراء الباطلة، من دون أية أهداف أو مشكلات خاصة في ذهنه، ينتظر ويأمل في «الودي» (التنوّز التدريجي)، أم على المرء أن يركّز على مشكلة مستعصية بشدة، حتى يستمد الفكر وينسحب ويحدث «التنوّز المفاجئ»؟ وفي النهاية، بقيت من طوائف الشّي أن السع طائفتان فقط، طائفة «لين - شي» lin - chi وطائفة «تساو - نونغ» Tsao - Tung الأولى مخصّصة للإجراءات المماثلة وطرح المشكلات العسيرة المفضية إلى التنوّز الذي يحدث دفعة واحدة، والثانية تلجأ إلى السو الواسع في الفهم من خلال التعلّم من الكتب والتوجيه المفضيين إلى التنوّز التدريجي. وفي كلتا الحالتين، فإن قابلية التأمل كانت مطلوبة بحق، ولم يكن المرء بحاجة إلى أن يكون متضلّعاً في التاريخ أو الفلسفة أو حبيراً في الطقوس والمراسم الاحتفالية بلوع التنوّز. وكان عمق تبصّر المرء في «قلبه» كل ما هو مطلوب. وعلى سبيل لمثال التوضيحي، فإن فقرة في إحدى السير الذاتية في أحد نصوص الشّي آن جديرة بالاستشهاد، لأنها تظهر كيف أصبح غلام ريفي أُمّي، بسبب حصائمه الحداثيّة، الأب السادس ذات الصيت، هوين نونغ Hun Neng:

كنتُ أبيع الحطب في لسوق (في كانتون) في أحد الأيام عندما أمرني أحد زبائني أن أرسل بعضه إلى مخزنه وعند تسليم البضاعة ودفع ثمنها وجدت عندما خرجتُ رجلاً يتلو إحدى السوترات وما كان سماعي صر هذه السوترات أسرع من صيرورتي متنوّراً في الحال. فسألت الرجل عن اسم الكتاب الذي كان يتلوه فقال إنه «السوترات الماسيّة».

فسأته من أين جاء به ولماذا كان يتلو هذه السوترات بوجه خاص. فأجاب إنه جاء من دير «تونغ - تسان» Tung Tsan في «وونغموني» Wongmun؛ وإن رئيس الدير المسؤول قد كان هوانغ - ين وهو «الأب الخامس» ولديه ما يقرب من ألف تلميذ يأخذون عنه...

ولابد أنه بفضل ما لديّ من الكارما المتراكمة من الحيوانات الماضية قد سمعت عن ذلك. ويعدّني أعطاني أحد الرجال عشرة «تايلات»⁽¹⁾ لإعالة أمي ونصحني أن أذهب إلى «وونغموني» لمقابلة الأب الخامس. وبعد أن قمت بالتدابير اللازمة لإعالة أمي، سافرت إلى وونغموني حيث استغرق وصولي إليها زهاء الثلاثين يوماً.

قدّمتُ واجب الاحترام للأب وسئلتُ من أين جئت وماذا توقّعتُ أن أنال منه. فأجبت إنني من عامة الناس في «سُنْ - تَشُو» Sun - Chou في «كوانغ - تو» وقلت، «إنني لا أطلب شيئاً غير البوذية».

فأجاب الأب: «إذن أنت من أبناء كوانغ - تو، أليس كذلك؟ ومن الواضح أنك تنتمي إلى سكان السد الأصليين؛ فكيف لك أن تتوقع أن تصبح بوذا؟».

أجبتُ: «مع أنه يوجد أناس شماليون وأناس جنوبيون، فالشمال أو الجنوب لا يحدث اختلافاً في طبيعة البوذا لديهم. وإن البلد الأصلي لا يختلف عنك إلا حسدياً ولكن ليس هناك اختلاف في طبيعة البوذا لدينا».

إن إجابة هذا الفتى الريفي غير المدرّب قد كشفت للأب السادس قدرته على العهم والتبصّر. ومن ثم شرح له الأب «السورة الماسية»، ومع أن الفتى اليافع لم يكن يستطيع القراءة ول الكتابة، فقد تنوّر بشكل كامل وأصبح الأب السادس

عنى أن أمثال هؤلاء الأفراد نادرون، ومن المعترف به أن جلّ المبتدئين بحاجة إلى الإرشاد السليم. ومن ثم فإن قراءة السوترات أو النصوص الأساسية، وإعطاء المشكلات المخصّصة للتأمل المركّز، والمقترحات العملية المتعلقة بوضعية الجسم والتنفس في أثناء التأمل كانت ملمحاً من ملامح الطوائف التشي آن منذ البداية تقريباً.

(1) الديلات Tael مفردتها «تايل» Tael وحدة نقدية صينية تساوي أوقية من الفضة لخالصة (المترجم)

وفي اليابان تُعرف مدرسة التشي أن باسم «الزن» (لأن الكلمة الصينية كانت هكذا تلفظ في اليابان). وتأسست ثلاثة فروع للزن في القرن لثاني عشر، والثالث عشر، والسابع عشر وحظيت بتأثير واسع المدى، ولو أنه هادئ في كل الثقافة ايبانية، وطائفتا الزن اللتان بهما أشدّ انفعالية الآن نستمدان اسميهما من طائفتين صينيتين راسختين طائفة رينزاي Rinzai (هكذا يسمّى لين - تشو - Kin Chu حسب اللفظ الياباني) وطائفة سوتر Soto (من الاسم الصيني تساو - تونغ Tsao - Tung). وقد كانت للزن جاديتها لرحال الجيش المتجهّمين الصموتين في اليابان، المصمّمين، على التضحية بالذات، والإخلاص للإمبراطور والبلد بسلامة نية ووراء هذه الدثرة، كان لتأكيد كلا فرعي الزن امتصّب على الحث الداخلي عن الأساسي في الحياة تأثير محدّد في الفن الياباني، والأثاث المنزلي، والهندسة المعمارية، وأداب السلوك، ولاسيما في الإعلاء من شأن حلة الكلام ونمالك النفس على أنه من سمات الدوق الرفيع ويبدو أن الفن الياباني الذي لا يضاهي في تنسيق الزهور نتاج ثانوي للزن.

ولننظر الآن إلى بعض التفاصيل⁽¹⁾.

إن الزن هو في الدرجة الأولى محاولة لخبرة (أو تحقيق) الصفة الواحدة للحقيقة حيث «أنا» و«لا أنا» هما واحد («لا اثنين»); فكلاهما جانب من جانبي حقيقة بوذا، ويغدو ذلك واضحاً عندما «يتصر المرء في طبيعته»، في لحظة «البقطة».

والتفكير القصدي لن يكفي هنا فامرء لا يمكن أن «يفكر» في نفسه فيصّل إلى إدراك أنه لا توجد مشيئة مؤلفة من ذاته ومن العالم، وأن «أنا»

(1) إن ما سيلي هو على لأكثر وفقاً لوجهة نظر طائفة رينزاي في الرد، ما دامت تبدو أشهر الطائفتين مع أن طائفة سوتر لديها عدد أكبر من الأعضاء وكان أشدّ المدافعين عن مدرسه رينزاي في الرد هو الأستاذ الشهير الراحل د. ت. سوزوكي D. T. Suzuki. وقد نشرت مختارات مميّدة من أعماله في كتاب تحت عنوان «بوذية الزن» Zen Buddhism (Anchor Books), (edited By William Barrett).

و«لا أنا» هما بعد التمهيد النهائي ليسا مثنوية، فلا بد أن يأتي هذا الإدراك فجأة بومضة من التصبر، وهو الأمر الذي يسمى في اليامانية الساتوري⁽¹⁾. إذ توحد طريقتان في التعامل مع الطبيعة. إحداهما تقوم بالتمييز، والوصف، والتحليل، وفي متبعتها للغايات العملية تحتل على الأمور من الخارج؛ وهذه الطريقة هي البحث في المفهومات والأفعال التي هي تفريقية (مثنوية) ومضللة. والطريقة الأخرى هي تأمل الطبيعة، كما يفعل الطاوي في الصين، في موقف من يكون في وحدة معها بصورة غير قابلة للتمييز؛ وهذه الطريقة هي العبور إلى «الحقيقة»، إلى الفراغ (سونيتا)، «الدارماكايا»، العبور المرتبط بأن «على المرء أن يكون صامتاً»، لأن قول أي شيء هو تطبيق المفهومات المضللة عليها. وطريقة الزن الأثيرة في قول الشيء نفسه هي تأكيد العكس؛ وهو أن المرء، إذا تكلمنا على الوجه الصحيح، لا يعبر إلى الحقيقة (تاتيه Tatha) و«الفراغ» و«الدارماكايا» لأن الطبيعة ليست «إلا الذهب الحقيقي للمرء»، ولذلك فإن «الفراغ» هو في الداخل أيضاً.

على أنه توحد في داخل المرء قابلية صنع الوهم التي يمارسها إلى آخر حد كـ الذين يقطنون في عالم الحواس ويتشبثون به وكأنه الواقع كله. ولكن هذا يعني الخضوع للجهل؛ فالحقيقة بدلاً من ذلك توجد «في القلب». وفي أعماق كل شخص توجد طبيعة بوذا (الطبيعة القابلة للتوحد)، وبتفعلها يكفُ المرء عن التفكير عن جهل ويكتسب البراعة - بارمنا - أي الحكمة التي تجاوزت - تجاوزت إلى ما وراء ما هو في الداخل كذلك

ولكن حتى هذه اللغة ليست مرضية تماماً لاتباع «التشي آن» و«الزن». ويقولون، هناك خطر في التحدث عن طبيعة البوذا عند المرء أو ما وراء الداخل

(1) «الساتوري» Satori ويدعى في الصبغة «وو» Wu تعني حرفياً، اليقظة والمهمل وحول هذه المسألة وممثل آخر كثرة في الزن، راجع إريك فروم - دت سوروكي - ريشارد دي مارتينو، «بودية الرن والتحليل النفسي»، ترجمة محمود مقذ الهاشمي، دار أزمة، عمان 2006. (الترجم).

وحالة اما وراء وكأنها أمور يمكن أن تُرى بوصفها أشياء أو لها روابط وحدود. إنها، في الواقع، حقيقة بوذا، وهي في حد ذاتها ليست داخلية ولا خارجية، ولا موضوعية ولا دائية، وليست أشياء يحب أن يتجاوزها الإدراك (من خلال السانوري)، أي أن حقيقة البوذا ليست خارج «نفس» بل هي «أن نفسي» وأني «أنا نفسي» لا أقف بصورة معبرة لـ «ليس أنا نفسي»، لأن حقيقة البوذا تتضمن كليهما في انعدام مثوية هو في الوقت نفسه، على الأقل بالنسبة إلى الذهن المحدود، هو كل الأشياء ومع ذلك ليس شيئاً. هو مترع بالحياة ومع ذلك فارغ. وهو الذهن نفسه ومع ذلك هو المكان الفارع الشبه بالذهن، «أنا نفسي» ومع ذلك متحرر من حدود الدات، بلا شكل وغير مشروط

ومعلّمو الرن في اليابان يتبعون أسلافهم النشي آن، في تبني طرق متنوعة في إيقاظ المربين عندهم من سيئاتهم الوهمي، ولا سيما تشبّهم بالأشياء وبالتالي التفكير بالأسلوب المشوي. لأن «الحقيقة» لا يمكن معرفتها ما دام يجري التفكير بطريقة تعريقية بين ذاتي «و» العالم، بين بوذا «و» «أنا»، وماهية بوذا «بالنسبة» إليّ، والتحدي الأساسي للبوذا «بالنسبة» إليّ، وهلم جرا. لأن كل ذلك «هو» وجود الذا (الدارما كايا). ولكي يتمكن التلامذة من إدراك طبيعة البوذا فيهم، عليهم أن يكفّوا عن التمييز، والفصل، والتحديد، والتحليل، والوصف؛ وعليهم أن يُمسكوا عن طرح الأسئلة، لأنها في ماهيتها مثوية وعن مثل هذه الأسئلة لا توجد إجابات. والبليّة هي أن الأسئلة تفصل السائل عن الموضوع اندي يطرح لأسئلة حوله وإذا ألح التلميذ على محاولة التفكير في الأشياء التي في الخارج وظل بطرح الأسئلة، فإن المعلم قد يصفعه أو يرفسه، أو يرميه خارجاً. ولعل هذا العمل سوف يُقلّص نمسكه بالأشياء ويهزّه هزّاً عنيفاً فيخرج عن ميله إلى طرح الأسئلة التعريقية السخيفة؛ وقد يؤدّي حتى إلى صهر كل شيء فجأة في عدم المثوية فيجعله ذلك يغدو متورّاً في الحال. وقد تكون الوسيلة الأخرى عند المعلم في الإجابة عن السؤال طريقة هرائية تقريباً ثم يطلب إلى التلميذ أن يحل لها معنى، عارفاً أن ذلك سوف يحمله معيا وأن عليه أن «يتجاوز» العقل إلى «البصيرة». (وفي الاصطلاحات اليابانية يعني ذلك طرح

«كوان» Koan لمعالجته). ومرة أخرى، قد يروي المعلم للتلميذ حواراً ملغزاً (يسمى في اليابانية الموندو Mondo). والمقصود هو أن عليه أن يدرك أن العقل الاستدلالي يضلّ، وأن حيرة العقل دلالة على طبيعته المحدودة؛ وأن على المرء أن يتجاوز المبهومات العقلية، إلى البصيرة التي تخطي الحدود العقلية، والتي تشبه ومصر الرق.

فكروا في الكوانات الشهيرة التالية (ومعظمها مصدرها من التشي آن) على أنها تقول بالفعل: «توقفوا عن التشتت بالأشياء، بما في ذلك الذات؛ أمسكوا عن طرح الأسئلة المشنوية؛ وبدلاً من ذلك، اعرفوا في أنفسكم الفراغ غير المتميز الذي هو في الوقت ذاته الأساس لكل الوجود المتميز»

أحد الرهان سأل نونغ - شان Tung - Shan، «من هو بوذا؟»

وتلقى الجواب: «ثلاثة مقادير من الكتان»

وعندما طرح راهب على تشاو - تشو Chao-Chou السؤال، «أوجد في الكلب طبيعة البوذا؟» أعلن بصوت شبيه بالبباح، «ووا Wu» («لا»)

وطلب أحد الرهبان إلى هوي - نغ Hwi-neng أن يكشف سر الزن فسأله بالتالي «ماذا كان وجهك يشبه قبل أن يتجيب أبوك؟»

وأجاب الراهب العظيم هاكوين Hakuin سائله بالتصفيق بكلتا يديه ثم بالسؤال: «وما نوع الصوت الذي تحدثه يد واحدة؟»

واليكم نموذجاً عن الموندو:

إن راهباً رأى يو - شان Yao-Shan يتأمل فسأله «في هذا الوضع الذي لا حراك فيه بماذا تفكر؟»

- «أفكر فيما هو وراء التفكير»؟

- «كيف نعكف على التفكير في الذي هو وراء التفكير»؟

«بفعل عدم التفكير».



توحد عدة نتائج طبيعية لهذا الموقف الذي يؤكد أصحاب الزن. أولاً، إنهم يجعلون مسألة عدم تعارض الإنسان مع الطبيعة مسألة أساسية، لأنهما تعبيران متشابهان عن واقع بوذا. ف رؤية صدفعة تثب إلى غدير ماء هو الإحساس بالوحدة معها في غوصها، وصيرورة لراثي صدفعة كذلك في تلك اللحظة. وقد وصف راهب الزن [الشاعر] باشو Basho هذه في إحدى قصائد الهايكو (القصيدة المؤلفة من سبعة عشر مقطوعاً لمظياً) التي كتبها والتي يصعب إيجاد مقابل إنجليزي لها

بركة الماء القديمة

صدفعة تقفز صوت الماء⁽¹⁾

وفي الزن، إذا تأمل المرء في هذه الهايكو أدرك وحدته (عدم مثوينه) أولاً مع غدير الماء، ثم مع الصدفعة، وأخيراً صوت الماء، ومع كل هذه الأشياء معاً. وإحدى مواهب الياناني المدرَّب على الزن هي أنه يستطيع أن يتأمل الأشياء الجميلة - أزهار الكرز، وأشجار الصنوبر، وأزهار الحقل، الجبال - بطريقة تأملية تسمح للشيء ومُدركه أن يتعابشا في مجال موحد، من خلال غيوبة جبالية تنقل فيها الشيء ومُدركه من مكانيهما، إن جاز التعبير في اتصالية لا يحدّها زمان، فيأخذ كل منها مكانه بحانب الآخر، كما في مطر طبيعي، ليس من هذا العالم، ولا يوجد إلا في ذهن بوذا.

ولوعي الذهن هذا تأثيرات في الفنون مثيرة للاهتمام. ولتأخذ مثلاً على ذلك من فن رمي السهام مثلاً، فالمرء لا «يسطر» على القوس الكبير ويطبق

(1) وهاك قصيدة على السق نفسه تستكمل التفاصيل التصويرية حول «صدفعة باشو» من

تأليف سينغاي Sengai، وهو راهب بوذي

تحت الجُرف الصخري الغاتم، قرب باب المعبد

بين نباتات الربيع المعفّرة بالتراب على البركة،

تقفز صدفعة إلى الماء، وتحدث صوتاً!

فيُسقط لشاعر فرشاته، فرعاً.

النشابة؛ وليس الإنسان والقوس مثوية، وفي المسعى المشترك تطلق النشابة نفسها من القوس وفي طقس تقديم الشاي يتزل المرء عن نفسه للطقس الجميل المضط كآبه في حلم جمالي له أبعاد الأبدية وللمفارقة، فإن الزن يفصح في الوقت نفسه عن الإحساس بانعدام المثوية الكوني والاستجابة الجمالية الفورية للواقع الحسي على السواء.

والطريقة التي يحدث بها ذلك هي كما يلي: مع أن الحقيقة واحدة وكل التفاصيل غير قابلة للتمييز في لنهاية، فإن هذه التفاصيل يرحب بها وتقدر في حيرة المرء الفورية بوصفها عناصر في العدة الذهبية للوجود. وهذا المنسجم والجميل يمكن أن يتمتع بحق عين الفنان أو الشاعر وذوهم، في حين أن الفصح والمحزن والسحب له كذلك مكان مهم ومناسب في نية العالم. وبما أن كل الأشياء، وفي جملتها المرء ذاته، هي تعبيرات عابرة عن حقيقة البودا، يجري الاستمتاع الفوري بكل تنوعها وتربتها، حتى إلى حد الحميمية الجمالية ورقة القلب، من دون أن يتخلل المرء عن الموقف الأساسي في عدم الارتباط. ويقول اليابانيون، في الزن يصدق القول القديم للتشي آن: في البداية يرى كل امرئ الجبال جبلاً والأشجار أشجاراً، وعندما ينشد المرء أن يصل إلى توافق معها (مثلاً، بوصفها مظاهر حسية للحقيقة النهائية)، لا تعود الجبال جبلاً والأشجار أشجاراً؛ ولكن عندما يتم التوصل إلى التنوير أخيراً، تبدو الجبال جبلاً والأشجار أشجاراً من جديد؛ فالذهن المتنور يقبل كل مظاهر حقيقة البودا. فينظر مرة أخرى ويسرور منفتح القلب إلى الطبيعة، نظرة مباشرة وفيها صراحة طفلية كشراء قصائد لهايكو التالية في قولهم لموضوعاتهم كأشياء في حد ذاتها:

عندما أسرع في الدرب إلى الجبل

أية مفاجأة يهفو إليها القلب،

هذه المجموعة من البنفسجات لعضة

باشو Basho

أرى زهرة وقعة
تخفق بأوراقها عائدة إلى غصنها؟
آه! إنها هراشة!

موريتاكة Moritake

البدر المكتمل، وتحت الأشجار
ظلال ذات أشكال يا للجمال
بجاني!

بايشيتسو Baishitsu

وأخيراً، فإن طوائف الزن قد أوجدت تقنية للتأمل شديدة الانضباط وتتطلب الكثير. إنها تدعى الـ «زازن» Zazen وتقتضي فترات معينة من التأمل. وفي طائفة الزن عند زييراي، في قاعة مصممة لهذا الغرض، يقعد الرهبان على مسطاب طويلة يواجه بعضهم بعضاً مدة تطول ثماني عشرة ساعة يوماً بعد يوم وتأملاتهم تتوافق مع الـ «سَنَزَن» Sanzen، أو المشاورة مع «معلم» يتصلون به بشكل منتظم. وهذه الطريقة في الانضباط الذاتي العقلي والروحي تروق بشدة للكثيرين من اليابانيين من ذوي الذهن الرزين، إذا لم نتحدث عن ممتحني الذات من أبناء الغرب، الذين يتجهون إليها على أمل أن تكون وسيلة للتبصر.

3- المدرسة العقلانية:

يبدو من الواضح أن تخلص الحداثيين الكامل من العقل على أمل التنوير هو مذهب معد للتفكير، وورق ذلك يتأسس جوهرياً على الأحوال الشعورية وليس على العقل، بحيث يمكن أن يفهم المرء بسهولة نشوء الطوائف «العقلانية». وفي الصين، حيث كانت تعرف باسم طوائف تين - تاي، فقد انشقت بالتدريج عن مدرسة «النشي آن» أو «التأمل».

وكانت المسألة الأساسية التي أدت إلى نشوئها تدور حول الخيار بين «التنوير المفاجئ» بعد جعل العقل خالياً من المحتوى التجريبي، و«التوصل التدريجي إلى التنوير من خلال دراسة لكتب المقدسة والممارسة الفلسفية الناضجة للتأمل». وفي القرن السادس كان راهب صيني، يدعى «تشيهي» Chih-I (أوتشيه - كاي Chih-k'ai) قد أقنعه راهب آخر يدعى هويسو Hui-Ssu أن التأمل يجب أن يتوازن مع الدراسة الجدية والمطولة لنصوص مثل «السوترا اللوتسية» ومن ثم اتخذ موقفاً حاسماً حول وجهة نظر تشمل الطرفين وتعطي وزناً متساوياً للتأمل والدراسة. وقد قال، إن الديانة البوذية أكبر من أية مدرسة من مدارسها، وعلى المرء أن يفتح ذهنه ليتبصر من أكثر مصادر. والتأمل (الديانا) ضروري ولكنه ليس كافياً كل الكفاية لتبصر. وكان يعتقد أن جمع المعرفة من المعلمين والكتب المقدسة، وتأدية الطقوس والشعائر، وقواعد الدير المنتظمة، كلها أمور قيمة جداً في التأهب للرؤية الوجدية. وبما أن تشيهي أراد العثور على فسحة لكل وجهة نظر أساسية عبرت عنها البوذية حتى عصره، فقد أنشأ المذهب القائل بأن البوذا (غوتاما) كان يعلم بطريقة مختلفة في المراحل المختلفة من حياته، وفقاً لفهم سامعيه. كان في بادئ الأمر يعلم معتقدات السوترات الهنايانية، وفي مراحل لاحقة أظهر في صيغ أعمق باطراد، المعتقدات المهايانية، وكان الكشف الأكمل عن الحقيقة الخالدة قد تم في وقت قريب من نهاية حياة البوذا وتجسد في «لوتس القانون الجيد»، النص الأثير في مدرسة تيين - تاي T'ien Ta'i. ويظهر البوذا فيه أنه تجلٌ للمبدأ الكوني الذي يسري في الكون بأسره والموجود حتى في أصغر أشيائه. ويختتم تيين - تاي بأن كل الكائنات مهما كانت، يمكن أن تفعل طبيعة بوذا في داخلها في النهاية وتصبح بودوت.

وحاولت مدرسة تيين - تاي وفقاً لتعاليم مؤسسها (وبالمناسبة فقد استمدت اسمها من الجبل الذي انسحب تشيهي إليه) أن توفق بين الهنايانية المهايانية تحت اسم المثالية لفلسفية لـ «نعارجون» Nagarjuna (مدرسة مد ياميكاً Madhayamika في الهند). ففي التعليم البوذي تتبين ثلاثة مستويات للحقيقة - مستوى للإنسان ذي العقل البسيط الذي يؤمن بالواقع



وقيمة العلم المادي، وآخر لأولئك الذين يسعون بشكل مشوش لعيش حياة روحية، ومستوى ثالث للباحثين عن التبصر الحدسي من خلال التأمل وكان الهدف من التعرف إلى هذه المستويات الثلاثة للحقيقة ودراستها هو التسامح وسعة المعرفة عن تلامذة تيين - تاي.

وكانت العلاقة الوراثية بين «الشي أن» وال«تيين - تاي» في الصين معكوسة في اليابان، حيث حامت المدرسة العقلانية في الفكر أولاً إلى اليابان (في أوائل القرن الثامن) تحت اسم «تنداي» Tendai ثم تبعها «الرن» بوصفه ثمرتها الحديثة

ومدرسة «تنداي» مهمة تاريخياً لأن مؤسسها سايتشو Saicho، الذي صدر بعد وفاته معروف باسم «دنغيو دايشي» Dengyo Daishi «السيد الذي جلب الرسالة» قد ساعد الإمبراطور كوامو Kwammu على تأسيس عاصمته الجديدة في كيوتو (Heian هيان) والاستقلال عن الكهنة السوذيين في العاصمة القديمة نارا الذين أصبحوا سلطنة؛ فقد سيطرت الطوائف الست في نارا على القصر إلى حد كادت تحلق «أرض البوذا» بوحود كاهن لديها يعتصب العرش. ولكن أديرة نارا كانت شديدة التوجه نحو البر الآسيوي الرئيسي إلى حد أنها نادراً ما حادت عن الشروح التي بنت تميزاتها على أسامها، فطائفة ال«هوسو» Hosso تركّز على سوترات يوغاكرّا، وال«رينسو» Ritsu على ال«فنايا» Vinaya، وال«كوشا» Kushi على ال«أبهيدارماكوسا» Abhidharmakosa عد «فاسوبندو» Vasubandhu وال«جوناو» Joitau على «ساتانا سيدي» Satayasiddhi (مهاسانغيهاكا Mahasanghika)، وال«سَنرون» Sanron على سوترات «مداياميكا» Madhyamika، وال«كاغو» Kago على سوترات «أفاتاماسكا» Avatamaska ثم إن سايتشو بعد أن رُسم كاهناً في نارا عادرها مستاء من المطامح الدنيوية والموافق غير اليابانية التي وجدها فيها وكان يتأمل معتكفاً في جبل هياي Hiei مطلاً على الموقع الذي ستبنى عليه العاصمة الجديدة. وصار صديقاً موثقاً للإمبراطور، الذي أرسله إلى الصين سنة 804/ ليدرس فلسفة تيين - تاي ويحظى بالموافقة على إقامة مقر لها على



جبل هياي. وعاد من الصين نصيراً شديداً الحماسة لـ «السوترا اللوتسية» بوصفها المدونة الوحيدة الكاملة للكلمات التي نطق بها السودا نفسه. والأهم هو أنه أعطى البوذية منحى قومياً بوضع حركته في خدمة القصر والبلد بوصفها «مركزاً لحماية أرض اليابان العظيمة» (داي نيبون كوكو Dai Nippon KoKu) ونجح في نشر البوذية بين الناس العاديين بجعلها ديانة يابانية، مفتوحة على جميع الناس وبمرور الزمن أصبح جبل هياي مركز التعليم الأشد تأثيراً في اليابان، بوجود زهاء ثلاثين ألف راهب يتدرّبون في ثلاثة آلاف من المعابد وقاعات الدرس المتجمعة هناك. وكان مطلوباً من الرهبان أن يظلوا معتكفين في جبل هياي اثنتي عشرة سنة قبل أن يغادروه إلى مواقعهم بوصفهم كهنة، أو معلمين، أو موظفين في الدولة.

وكان أن تلقى على جبل هياي مؤسس الطوائف الجديدة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر («الأرض الطاهرة» و«الزن» و«نيتشيرن» Nichiren) تدريهم الأولي ورؤسائهم

وازدهرت أديرة مهمة كثيرة، مع ما يستتبعها من المعابد، تحت الرعاية المعرفية لطائفة تشي. وظل تأثيرها في اليابان متشراً، ولو أن العضوية من غير الكهنوت لم تكن كبيرة فيها كما كانت في بعض الطوائف البوذية الأخرى.

4- مدرسة «السر» أو «الكلمة الحقيقية»:

في كل ديانة كان يجري في زمن ما التوكيد على الاسم المفرد أو الطقوس الصوفي. وكان لتمام التأثيرات المفيدة تُنمّس بنوع من السحر المقدس الذي يمارس على خلفية المعتقد العقلي - مجمع آلهة أو نظرية مؤثرة في نشوء الكون. وقد نشأ اللجوء إلى العبارات والحركات التعبيرية التي تجتريح المعاني في الصين في غضون القرن الثامن عند نشوء مدرسة «تشين ين» Chen Yen أو «مدرسة السر». واستمدت الملامح الأساسية لهذه المدرسة من «تائتريه اليد اسمى الهدية» عن طريق التبت وكان موقفها العام فاتحاً للطبيعة بقوة وقد وضعت تأكيداً أكبر على الاعتماد على مجمع كبير للآلهة من لكائنات



البوذية المخلصة، من الذكور والإناث⁽¹⁾ على السواء، التي يجري نشدنها امتثال معها على أعلى المستويات الدينية، والتي يلتبس معروفها، على أدنى المستويات، من خلال العبارات ذات المفعول، واستخدام رسوم المندالات [رموز الكون]، والحركات التعبيرية، والابتهالات، والطقوس الدينية، التي كان يعتقد أنها تجلب النتائج الجيدة لا محالة. وكان الأشخاص المنقطعون إلى العادة يؤدون طقوسهم السرية بمصاحبة الموسيقى وانفجار فرقعات النار، وهم واثقون من توقعهم أنهم بذلك يحصلون على عون البوذات على شفاء المرضى، وإنقاذ الموتى من جهنم، والتحكّم في الجور، وضمان الصحة والحظ السعيد، وما إلى ذلك. ولا تزال هذه لمدرسة موجودة في الصين، على الرغم من موقف الحكومة غير المؤيد.

وفي اليابان أخذت مدرسة «السر» شكلها بوصفها طائفة «شينغون» Shingon، وتسمّى هكذا لأن «تشن ين» (جون يون Jun Yun) كانت تلفظ في اليابانية شينغون. إلا أن أتباعها اليابانيين وسّعوا وجهة نظرها وخفّفوا ملامحها السحرية بدمجهم فيها الاهتمامات العقلية والانتقائية المأخوذة من طائفة التنداي. (وقابلت طائفة التنداي الإطراء بمثله). وهكذا تبين أن طائفة الشينغون شاملة ومتعددة الجواب مثل التنداي. وكانت جاذبيتها الشعبية كبيرة. وقد أسّسها في القرن التاسع أحد رجال اليابان العظام، هو «كوكاي» KuKai (ويُدعى باسمه اسم «كوبو دايشي» Kobo Daishi، أي «رئيس معلمي الدارما»)، الذي ذهب إلى الصين في السنة التي ذهب إليها سايتشو، ولكنه بدلاً من أن يدرس في أديرة التبتين - تاي، وقع تحت تأثير معلمي تشن ين وعاد هذا الشخص التواق والفعال إلى اليابان ليعلم «الكلمة الحقيقية» التي هي أن كل ظواهر الكون، وفي جملتها البشر، هي تجليات لـ «الجسد والصوت ولذهن» - التي هي وفقاً للتنترات «الأسرار الثلاثة» التي لا يعرفها إلا المتنوّر تماماً بحقيقة - ابتكائن الواحد الكلّي

(1) ومنها «براخ» - بارمتا، التي تجسّدت آنشد بوصفها إلهة، مصدر البراغيا لكل الودوات، وحتى أمّ لهم، وفقاً لرؤية شعبية.



الشمول، وهو بوذا الدهياني العظيم (Maha - ماها) فايروكانا (Vairocana، وهو الشمس العظيمة) (التي تُعرف في اليابانية باسم داينيتشي (Dainichi). والبودوات والبوديساتفات الآخرون هم انبثاقات منه، أطوار من طاقته «التي لا تفتى»، وهي في حالة العمل في الكون. وكان بوذا غوثاما تجلّهُ الأرضي التاريخي. وهكذا فإن «فايروكانا» (أو داينيتشي) متماثل مع «دارماكايا» الفلاسفة، ولكنه شخصي أكثر من أن يكون غير شخصي، لأنه يمتلك الجسد والذهن والكلام، ومتخلّق في البودوات، والبوديساتفات، والآلهة، والشياطين، والبشر، والحيوانات، والنباتات، إذا لم يذكر الأشياء والمواد غير الحية. وكان كويو يُعلم أنه بالتأمل، وترديد العبارات لسحرية، وتأدية الحركات التعبيرية باليدين والأصابع (الاستخدام الباطني للدهن والكلام والجسد حسب الترتيب) يمكن أن يماثل المرء نفسه مع البودوات والبوديساتفات

ويستطيع الإنسان العادي أن يفهم شيئاً ما، ولكن مجرد شيء ما، من ذلك، لأن ذلك لا يبلغ إله إلا جرساً من حلال محازات ورموز الطقوس والاحتفال الشعائري ولكن يجب تشجيعه (كما يفترض أن شاكيموي كان يُعلم) على محبته للمعابد والعبادة، لأنه بدأ ارتقاء سلم الدرجات الروحية العشر وهي:

- 1- الاستغراق في التفكير في الدينوي أي في العذاء والجنس؛ 2- الامتثال للقواعد الاجتماعية والأخلاقية؛ 3- النجاة عبر رجاء السماء وذلك من الخوف الطفلي من الجحيم أو من يكون إما شعباً أو حيواناً بعد الممات؛ 4- إدراك الحقيقة في مذهب أناتا Anatta وهي أن الأشياء المجتمعة التي تؤدي وظيفتها توصفها ذاتاً هي من دون روح أو «أنا» وهي في تحول دائم؛ 5- بلوغ مرحلة الراهب الترفادي (الهنائي) الذي يقمع رغباته بتحديد أسبابها والتغلب عليها؛ 6- الارتفاع إلى المستوى المهاياني في المشاركة في سر التحرر مع كل الآخرين في «أيانوس الأكم»؛ 7- التأمل في الجوانب السلبية لما يُسمى الواقع المتعدّد في هذه الدنيا، وفراغها وعدمها؛ 8- أن يضع المرء نصب عينيه السبيل الحقيقي إلى «إخلاص»؛ 9- أن يفهم الحقيقة الجوهرية المتعلقة بالكون، أي طبيعة بوذا فيها وأن تفهمه؛ 10- التتوّر من خلال إدراك سر العالم كما يرى من الداخل، أي البوذا في الصميم.



وفي تقديمها لهذا التأليف للأهوت لبوذي بشكل بصري، رسمت طوائف الشينغون مصورتين أو مندالتين، كل منهما على شكل دائرتين مركزيتين أو أكثر. متدبقتين في المركز؛ وفي إحداهما (وتدعى المندالة الماسية) يصور فايروكانا فاعداً على زهرة لوتس يضاء في تأمل عميق، في حين تدور حوله دوائر متعة من البوذوات والبوديساتفات، وفي الأخرى (مندالة الرحم)، تظهر العناصر المادية الستة للعالم في شكل دائرة مركزية من الآلهة، فيها مجال لآلهة الشتو اليابانية التقليدية على الحافة الخارجية وكن كويو يعتقد أنه قبل قدوم البوذية كان أبناء الشعب الياباني يفهمون الترسيم الحقيقة للأشياء بصورة مهمة ويجسدون تنصّهم في آلهة الأسطوريات الشتوية⁽¹⁾، الذين يجب لهذا السبب أن ساويهم مع الكائنات البوذية المخلصة التي يجري تصويرها على نحو أدق وأصح. وكان هذا هو إسهام الشينغون في تشكيل الـ«ريوسو» Ryobo أو الشتو الممتزج. وعلى العموم فمن خلال جهود الشينغون و«التنداي» كانت الديانتان، الرودية، والشتو، تمارسان بوصفها ديانة وحيدة في اليابان ألف سنة.

وكانت طائفة الشينغون لتقديمها التوفيق المذهبي والطقسي نروق بشدة للأرسقراطية وسواد الناس على السواء. وكان لدى الجماهير إيمان كبير فيما يؤدّيه كهنة الشينغون المضلّعون، الذين كانت صلواتهم المهيبة من أجل الموني واحتفالاتهم المفصلة وذات الصفة لطقسية تسحرهم وتعزّيهم بالآمال في العون الخارق للطبيعة. ولم يكن الأشراف أقل ابتهاجاً، لأنهم كانوا يهودون بشكل خاص التعليم القائل بأنه كما أن البوذوات الأزليين لم يستقروا إلى الأبد في التأمل الروحي بل تجلّو في مجال المظاهر المادية، كذلك يمكن أن يخرج الإنسان من التدريب الروحي ويظهر روحانيته في النشاطات في المجال الدنيوي. وهذا ما جعل من الممكن لأعداد من الأشراف الشباب أن تعتكف في أديرة الشينغون لتلقي التعليم ثم تدخل في الدنيا من جديد لمتابعة المدار لنشاط للمعيشة بصفة حنود أو رجال دولة

(1) خصوصاً إلهة الشمس أماتراسو Ameterasu

5- المدرسة الاجتماعية - السياسية :

إن المدرسة الاجتماعية - السياسية، مدرسة «النيشيرين» Nichiren، هي تعبير عن البوذية اليابانية فقط وتعكس نوحها سياسياً يابانياً بصفة مميزة وقد تأسست إبان القرن الثالث عشر الهائج، عندما كان الإمبراطور يتنازع من دون طائل مع سادة الأقاليم (الدايميووات Damyo) على السيطرة على الأمة ويحتاج إلى دعم ديني أكثر مما كان يلقاه. وجاءه العون من جهة غير متوقعة فإن راهباً، اتخذ بعدئذٍ اسم نيشيرين («الشمس - اللوتس»)، كان يتأمل وهو يتمتع في الشمس على قمة أحد الجبال، حين انكشف له معنى الوحدة بين حقيقة البوذا في الشمس والحقيقة في «لوتس القانون الجيد» وكان قد سبق له أن درس كلاً من «الشيغون»، و«التنڊاي» في جبل هياي، ولكنه وحد الآن أن هذين النظامين مؤذيان للنفس، جنباً إلى جنب مع تعاليم «الأرض الطاهرة» و«الزن»، وحين استعان بالتحليل المهاباني لـ«الحقيقة» بوصفها جسداً ثلاثياً (تريكايا Trikaia)، انتقد طائفتي «الشيغون» و«الزن» لأنهما حصراً تركدان «الدارماكايا»، وطوائف «الأرض الطاهرة» لأنها تركز كثيراً على «السَمْبُهو غَكايا» Sambhogakaya (وأميدا Amida هو شكل منها). ولذلك عاد إلى غوثام بوصفه الممثل الأرضي لـ«النيرمانكايا Nirmanakaya»، حقيقة البوذا الإنساني والتاريخي، وجعل هدفه إحياء البوذية الأصلية، كم فكرة، بتقديم طائفة قائمة حصراً على معتقدات «السوئرا اللوتسية». وتحدث بصراحة لا مساومة فيها، معتقداً أنه البوديسانفا الذي سبق الإخبار عنه في الأقسام الأخيرة من «السوئرا اللوتسية». ورفض بلغة شديدة مجمع البوذوات والوديساتفات العظام الذي «تم اختراعه» بعد زمن «السوئرة اللوتسية» بوصفه أسطوريً ووهيمياً. وكان «الأميديون» [نسبة إلى البوذا أميدا] وفردوسهم الغربي المتخيل هدفاً لهجومه الخاص. وبدأ به أن من علامات عصر الانحطاط أن يهمل الناس مشاغل هذا العالم من أجل السعادة في العالم القادم. وتحدثت بجرأة وغضب نبي من أنبياء «العهد القديم» عن شروعه، ولا سيما الفساد السياسي الناجم في أعقاب إسقاط سلطنة الإمبراطور على أيدي الدايميووات الإقليميين أو السادة الإقطاعيين. وفي إحدى المرات أثار غضباً

شديداً حين تنبأ بأن غزياً أجنبياً سوف يدمر اليابان لما ارتكبه من آثام، ونمي إلى منطقة نائية مدعوى تهوّر. ولكن هجوم المغول القريب من الظفر على الساحل الجنوبي الذي حدث بعد نبوءته بوقت قصير بدا بوضوح تحقيقاً لنبوءته، فأعيد من مفاء للمساعدة على صدّ أي خطر على الأمة

وحتى هذا اليوم فإن لحسن حال اليابان وروحه القومية أهمية محورية عند طوائف الـ«نيتشين». والصفة المميزة المشتركة في أعضائها هي أنهم يؤمنون أنهم يردّدون العبارة المقدّسة «نامو ميوهو رينغو كيو» *Namu Myoho Ringu Kyo* (المجد للـ«سوترا اللوتسية الرائعة») فإن أرواحهم تصبح متحدة مع ابوذّا الكوني الخالد وتعيش خبرة الخلاص. وأبرز طوائف النيتشين الثلاث طائفة الـ«سوكا غاكاي» *Soka Gakkai* [أي «جمعية ختم القيم»] المتنامية بسرعة وهي تحافظ على مجمع معابد مع مقر لمرئاسة على سفح جبل فوحي المعدس، مجهزة بأبنية كبيرة (وأحدها هو أكبر المعابد في العالم)، وهذا المكان يتقاطر إليه آلاف الحجاج يومياً لإنشاد الابتهاال التقليدي إلى الـ«سوترا اللوتسية والتحديث إلى المتدالة ذات القوة السحرية التي تصوّر البوذوات والبوديساتفات الذين تكرمهم طوائف النيتشين. وهي إلى ذلك توظف على برنامج اجتماعي وسياسي يتضمن تشجيع حزب سياسي (هو حزب الـ«كوميتو» *Komeito* أو مجتمع العدل) الذي قدّم المرشحين إلى المجلسين النيابيين في الانتخابات الوطنية بنجاح واسع النطاق حتى الآن.

7- البوذية في التيبّ:

كما قلنا آنفاً، فقد تأخّرت البوذية في القدوم إلى التيبّ. وبعد زمن طويل من استلام البلدان الواقعة في جنوب الهضبة العالية وشرقها للدعاة البوذيين، ظلت التيبّ غير متأثرة. في زهاء العام 630/ ميلادية، قام أمير تيبّتي، هو «سرونغ تسام غام بو» *Srong Tsam Gam Po*، الذي أسس دولة جيذة التنظيم مركزها «لهاسة» *Lhasa*، التي هي عاصمتها، بإرسال الرسل إلى الهند الشمالية، ومن أغراضه تأمين دخول البوذية في مملكته. ولعل هذا الاهتمام المبالغ كان

ناجماً، كما يروي الموروث، عن أن زوجته، وهما أميرتان من الصين ونيبال، قد أطلعتاه على عقيدتهما البوذية ورعيتهما في ممارستها

ومع ذلك فإن إدخال «سرونغ تسام عام بو» البوذية في التيب. لم يكن ناححاً. فقد كان «رُهاب الشيطان» المحلي شديد القوة في مقاومتها، إلى جانب أن النيبين وجدوها عسيرة الفهم ومر قرن قبل أن يُتَجَزَّ أي شيء دي جدوى، ثم جاء رجلان من البنغال ليحدثا الفرصة المناسبة، وكان أحدهما «بَدْمَا - سَمْبَهافَا» Padma - Samhava وهو معلم للبوذية الباطنية يجتري العجائب من الهند الشمالية. وكان الآخر، الذي يبدو أن بدما - سَمْبَهافَا يتشاور معه، وهو رجل معرفة أشد محافظة، معلماً يدعى «شَتَرَكْشِيَتَا» Shantarakshita، ألح على بناء الأديرة.

وكان الأول يشبه «مُتَرَدِّاً» مسترسلاً في التجوال ويمارس اليوغا، وكان له التأثير الأكبر. وقد أهاج التيبين ببراغاته في اليوغا وقدراته الشامية ومن خلال تأثيره كان لبوذية البنغال، ذات النقيع التتري من الرمزية الجنسية جذرها في التيب. وفي مآل الأمر، وبعد تقلّبت و«إصلاحات» متعددة أصبحت ديانة للتيب، ومن ثم ديانة لمنغوليا التي انتشرت فيها خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

وتاريخ هذه البوذية «لحمراء»، وقد دُعيت كذلك لأن أتباعها كانوا يرتدون الثياب والقبعات الحمر بدلاً من الصفر، إنما هو تاريخ معقّد ويصعب ضغطه. وباختصار، وفقد بقيت حية بعد اضطهاد ملكي محدّد في القرن التاسع أزال البوذية. وكان نقاؤها حية ناشتاً في جانب كبير منه عن أن ملكاً سابقاً، بالإضافة إلى توسيع مؤازراته لترجمة النصوص السنسكريتية ونشر معجم مسسكريتي - تيبتي، قد زاد كثيراً سلطة الأديرة المتنازعة بأن وهبها الأراضي وأعطاهم حق في جمع الأعشار منها ولعل الملك في محنها الكثير من السلطة الزمنية، قد فتت مملكته من دون أن يقصد وتلت ذلك عدة قرون من الاهتياج الاهلي. واحتفى ملوك من التيب. وفي أثناء اضطرابات القرن العاشر، دعي إلى التيب باحث



بنغالي تُدعى «آتيسا» Atissa وأحيا الدراسات المذهبية. فتأسست منظمة دائمة أنجبت القديس التيبتي «ميلاريبا» Melarepa («ميلا المكسو بالقطن») ثم بدأت الطوائف والطوائف الفرعية في التكاثر، وكان بعضها متراجياً وفاسداً.

غير أن إمبراطور الصين المنغولي العظيم، قبلاي خان Kublai Khan، قد اهتم بإحدى الطوائف التي انتشرت في منغوليا وفي العام 1261 / أرسل في طلب رئيس دير ساكيا Sakya في التبت الغربية، وبعد فترة تلقين المذهب تم إدخاله هو نفسه في الطائفة بوصفه مؤمناً. وكان لقبلاي ذهن منفتح ومتسائل. ويبدو أنه قام بمحاولة الاستماع إلى الشروح الجيدة، لا من الطاوية والكونفوشيوسية والبوذية الصينية وحسب، بل كذلك من العقيدتين الإسلامية والمسيحية.

وأعطاه المعلومات عن العقيدتين الأخيرتين ماركو بولو Marco Polo والمسيحيون النسطرة. ولكنه اختار لنفسه وللمنغوليين البوذية التيبية ولعله اعتقد أنها خير ديانة تلائم أتباعه. ولذلك أنعم على رئيس الدير التيبتي بلقب «كو - شيه» Ku - Shih («معلم الأمة»)، ووضع على رأي مراتب الكهنوت المحدث حديثاً والمصممة للسيطرة على كل أنواع البوذية في إمبراطوريته.

فما هي الصيغة التيبية التي انبثقت من البوذية التيرية؟ لقد كانت شكلاً من الإخلاص للآلهة البوذيين، الذكور والإناث، الذين يمثلون الطاقات الطبيعية الخارجية والداخلية. لقد كانت قائمة على الكتيبات (التنترات Tantras) التي لها صفة سحرية مميزة وتقوم على تهجئة الحروف وتحتوي على تدريب سكولوجي، يعترف أتباعها بأنه «صعب صعوبة السير على حافة السيف أو الإمساك بالمر»، وهو المذهب القائل بأن الشهوات يمكن أن تستفرغها الشهوة (أفضل طريقة للتعلم على اشتهااء لطعام أو الشراب أو اللذة الجنسية هي الارتفاع فوقه إبان إشباعه) ولكن هذا ليس كل شيء. ويقول التيريون، إن تأمل الطبيعة يكشف أن كل القوى الطبيعية الكبيرة، عندما يتم إنعام النظر فيها بدقة، إما هي وحدة من العناصر الأثوية والذكرية ويصدق هذا على الإله كذلك، وفي



الهند أعتقد التتريون أن لكل إله تمة على شكل زوجة وأن القدرة العليا للإله يتمّ نبيها من الاتحاد معها، لأنها تثيره وتتقدّم بها إلى الأمام كذلك ينصرف مع هذا اعتقاد آخر - ففي الاتحاد الجنسي تتمّ آياً خبرة عدم المثوية، وكذلك، وهي الأعماق، خبرة «الفراغ» نفسه. فتمة زوال للتفريق بين الذكر والأنثى. ونوع البوذية الذي ضرب جذره في النيبات حولّ إلى البوذية الأصلية بتمثل هذه المعتقدات التتيرية فيها.

وكانت للعقيدة الحديدية والغريبة الناجمة بحص الملامح التي تستوقف النظر. أولاً، توافرت لشتى البوذات والبوديساتفات زوجات أو قرينات. ولكن العلاقة بين الأزواج تبدو للوهلة الأولى على نقبض العلاقة في الهندوسية، حيث يُنظر إلى الآلهة الذكور على أن لهم طبيعة الحالة الساكنة (أي العميقة)، والمتجافية، وزوجاتهم الإناث (الشكتيات Shaktis) تثيرهم وتهيجهم. أما البوذات والبوديساتفات فنشيطون ذهنياً ومبدعون، في حين أن قريناتهم سليات وتأمليات (أي حدسيات وحكيمات)، واسمهن الجنوسي، اندال على وظيفهن، هو «براجنا» (وفي التيبية شيش راب Shesh Rab) ومعها التبصر (الأسسى)، وهو مصطلح يحل محلّ اسمهن الهندوسي «شكتي» Shakti. والمبدأ الذكوري ينشد دفع كل «براجنا» إلى نشاط يشبه نشاط النار، جاعلاً المبدأ الذكوري ملتجئاً بالتالي. وعلاوة، فإن عدم أنساب جديد للآلهة قد صار ممكناً. وقد قيل عمومًا إنه توجد خمسة بوذات ديانيين سماويين، وهم «أميتابها» Amitabha في الغرب، و«أكشوبنها» AKshobhya في الشرق، و«أموغها سيدي» Amoghasiddhi في الشمال، و«راتانسامبها» Rataansambhava في الجنوب، و«فايروكانا» Vairocana في الوسط. وكان يُفترض أنه قد أنجبهم جميعاً آدي - بودا Adi-Buddha، ماهية البوذا القادرة على الإحداث، المصوّرة على أنها إله قصي يتصرف بصاعقة سحرية. وكان البوذات الديانيون الخمسة متزوجين، «أموغها سيدي» بـ «تارا» Tara، و«أميتابها» بـ «بندرا» Pandara، و«أكشوبنها» بـ «ماماكي» Mamaki، و«راتانسامبها» بـ «لوكانا» Locana، و«فايروكانا» بـ «فجراداتميساري» Vajradhatvisari. وقيل إنهم قد أنشؤوا البوديساتفات

الخمسة العظام، الذين هم متحدون مع بُرائجاتهم، ويتجسسون الإثاث والذكور ويعثونها إلى الأرض، وهكذا فإن «أفالوكيتا» Avalokita، الذي كان من نسل أميتابها، كان بفكرة من الأفكار قد تزوج بروحة أنجب بها إلى الوجود (أي بمعانقة البراغنا أو التبصر) بوذا غوناما في الهند وقال آخرون إن فايروكانا كان الكائن السماوي الذي تسبب في ظهور غوناما.

وفي هذه الأثناء كان يعتقد أن الإنسان التقي قادر على أن يماثل نفسه مع أي بوذا من البوذوات البشريين أو قريناتهم في فترة الصيام والصلاة. ويبلغ الذروة تنفؤه المقاطع اللفظية الصوفية القوية، المفعممة بالسحر، والانبعاث لبصري للشخصية الإلهية، ويتبع ذلك اندماج الهويات. وكانت هذه هي الصيغة التيسية للدخول في النرفانا. وتذهب معتقدات أخرى إلى القول بأن الإنسان هو الكون الأصغر؛ وأنه كما أن الطبيعة تسري فيها الطدقة الخفية، فإن للإنسان معيةً سريةً للطاقة يلتصق فيه (وقيل في أسفل العمود الفقرة)، وأن الجسد، كما تشير الـ«هاتا يوغا» Hatha Yoga، يوفر الألفية لرفع القدرات الروحية التي تسيل عبر الشرايين والأعصاب في مناطق السرة، والقلب، والنخاع الشوكي، والرقبة، والرأس؛ وأن إصدار بعض الأصوات وعرض الحروف والصور السحرية، مصحوباً بحركات الجسد واليدين، يمكن أن يثير قوى الجسد وكأنما بقصفة رعد ويضع انتقي على مستوى واحد مع القدرة الإلهية التي يتقرب منها⁽¹⁾.

وكانت الطقوس الاحتفالية العامة التي شأت تدريجياً تروق بمنتهى الشدة لعموم الناس في التبت وصارت أربعة عناصر طقسية هي الصفة المميزة للاحتفال الطقسي الكامل: الـ«مَنْدَالَة» Mandala أو الإطار، على شكل صورة، أو مصورة في الهواء ومتخيلة، ويوضع فيها الآلهة؛ ثم الـ«مَنْتَرَات» Mantaras

(1) يمكن أن يرى المرء الآن لماذا سُمّي هذا النظام الديني «الفجرَيانا» Vajrayana (مركبة الصاعقة) لتيميره من الهيايات وللمهايات. والترجمة الأخرى لهذا الاسم هي «مركبة الماس» فالماس صلب وعير قابل للكسر؛ ويقطع كل شيء بعدم مقاومة الصاعقة؛ ويرقى رفقاً مصعراً. وكلاهما يرتبط بالبودي أو النور، الذي يأتي كومص الرق



وهي أشد تشد؛ ثم البوجا Puja وهي القيام بواحد أو أكثر مما يلي: الصلوات، الاعتراف بالخطايا، قربن الأزهار والبخور؛ ثم المودرات وهي أوضاع اليد، التي كان يُعتقد أنها تنشئ «اتصالاً فعلياً بالآلهة». وهذه «المُدَرَات» كانت توجه إلى خمسة وثلاثين إلهاً تترياً أو أكثر، كبيراً أو صغيراً، وتسير في متواليات تتطلب من ثلاثين إلى خمسين أنموذجاً لليد في كل متواليّة. ولم تكن تجتذب حضور القوى المحيطة للخير وحسب بل كانت تصدر القوى الشريرة كذلك. وكان يُعتقد أنه بتصوير بعض الأشكال الهندسية الصوفية في الهواء بالأيدي والتفوه في الوقت نفسه بالعبارات السسكربتية المناسبة، يمكن أن تطرد العفاريت والشياطين (التي تؤم الجبال، والمجود الصحراوية المبسطة، والمقابر، والطرق، والهواء، والساحات، والمساكن، والمواقد، والآبار، والحقول)، وبالمسلة نفسها يمكن إبعاد الحيوانات الضارية، واللصوص، والمجنّين، وأرواح أساس غير المدفونين، أو أرواح الأعداء، أو شياطين العاصفة، أو أرواح الأحلام السيئة، أو شرور المرض والعلل العنصرية.

وكان «رُهاب الشياطين» المحلي والذي لا يمكن استئصاله عند التبتيين⁽¹⁾ قد حملهم على قبول ديانة محسوبة جيداً لتلبية حاجاتهم. فالإجراءات المتخذة لتأمين حضور البوذات الوقائي هي التي قد بشرت بالأمان. وحياة التبتيين العاسية على حدود التبت العالية التي تعصف بها الرياح، تحيط بها جبال تصفر محدراتها بهات الرياح الثلجية التي من شأنها في كل لحظة أن تدفع نحوهم، جعلتهم يحافون شيطانية الطبيعة في كل حركة وسكنة وكو، يتوفون إلى الحماية الفائقة للطبيعة.

(1) جرى التعبير عنه في الديانة المحلية الباقية تحت السطح والتي تدعى «بون» Bon، التي تنصم الشامانية، والتضحية بالحيوان، ورقصة الشيطان، وطول الجمجم، وأوراق عظم الفخذ ولم يكتف الكثير منها. وفي الواقع سلّل كثير منها إلى الاحتفالات الطقسية البوذية؛ ومنها، مثلاً، رقصة الشيطان ومن جهة أخرى، فقد تشرّبت الكثير من البوذية إلى حد أنها لم تحافظ إلا على ممارستها السحرية وحدها



وقد لونت تصوراتهم الشيطانية في الطبيعة حتى رؤيتهم للكائنات الإلهية الخيرة. فلم يقتصرُوا على أن يتصورُوا في المخيلة القوى الشريرة الكثيرة ذات الوجوه المشوَّهة والقيحة؛ بل صورُوا كذلك البوذوات والبوديسانتات اللطيفين والخيرين وكأنهم في سورة الغضب. وكانت صور البوذا تبدو مصمَّمة لإخافة العقول من غير العابدين الذين يدبون مها. ولكن الوجه المروَّع كانت له في آخر الأمر هذه النتيجة الإيجابية: فقد أفرغ الشياطين الشريرة، في حين أنه لم يُهذَّب إلا العابدين.

وأفضى طلب الحماية إلى أكثر من اتجاه. وعجلة الصلاة (أو المطحنة) هي مثال على الاتحاد بين السحر والدين. ومسألة هل ابتكرها التبتيون أم لا مسألة خلافية. ولكنهم استفادوا استفادة شاملة منها. وهي لا تشبه العجلة بدقة، بل يمكن أن توصف بأنها برميل يدور على محور وهي تتضمن صلوات مكتوبة وصفحات من الكتابة المقدسة. وما يسمح به الشيوعيون الآن يصعب قوله، ولكن التبتيين قد تعودوا أن يحملوا معهم عجلات صلاة مصغرة تحيط بهم في كل مكان (وكانت للمعابد عجلات صلاة كبيرة، من صف طويل، تدور واحدة بعد أخرى عند الدخول) وكان فنل رند التدوير في عجلة الصلاة المحمولة بسهولة. وتغلَّب الصلوات عملاً من أعمال التعوى يُطمئن البوذوات بأن قلب المرء في المكان الصحيح. وكان لبعض عجلات الصلاة زعانف تحريك مرتبطة بها وهكذا يمكن أن تغطس هذه الزعانف في الهر الجاري وتتعاقب الصلوات ألياً من نهاية سنة إلى نهاية سنة أخرى، مما يُكسب صاحبها حسنة كبيرة

وكانت الوسيلة الوقائية الأخرى هي التفوه المتكرر بالعبارة السسكريتية المقدسة «أوم! الجوهرية هي الدوتس، هوم» Om mani padme hum. وكانت هذه العبارة تعبيراً عن العقيدة الدينية ورؤية قوية على حد سواء. وكانت في ترديدها في أعلى الجبل وأسفل الوادي، ونقشها على الجدران والصخور، وتحريكها إلى ما لا نهاية تقريباً في عجلات الصلاة، ونشرها في الرايات والأعلام تمثل عنصراً محورياً في الوعي القومي والقليلون من الذين ردّدوها عرفوا أهميتها؛ بل حتى أن الباحثين الغربيين منقسمون حول مسألة هل تشير إلى



«أفالوكيتا» Avalokita ، كما قال الرهبان التبتيون ، أم إلى البراحيات Prajinas أو الروجات (وفي الحالة الأخيرة سيكون لها معنى جسي) ولم تكن العبارة غير هاحس نيبتي

وكانت للكهنة من ضمن وظائفهم وظيفة الحماية. وكان الناس يعولون عليهم في تأدية الطقوس ونطق الصلوات للبوذوات مما يضمن الحياة المديدة والحماية من سلطان الموت. وعندما كانت الأديرة الكبيرة تقيم مهرجاناتها، كان الحجاج يتوافدون عليها من كل الجهات، مزودين بكميات من الزبدة واقماش من أجل الرهبان، حُماهم الكهنوتيين. وكانوا ينظرون أياماً إلى المواكب المثيرة، والرقصات المقنّعة، وعروض الرهبان، وكانت حيواتهم تعتمد على ذلك. وفي الفترات الفاصلة يجنحون إلى تكريم الشخصيات الأسطورية والتاريخية المصوّرة في روائع لنحت التي ولم يكن فيها محرد الفن بل السحر أيضاً وأحياناً كانوا يعودون إلى البيت ناعمين ببركة اللاما والاطمئنان إلى فضل البوذوات المتواصل.

وكان لرجال الدين في التبت تاريخ مثير للاهتمام: فهم، شأن الشخص غير الكهوتي، عندما يكتسبون انقدرات اليوغية Yogie باكراً يكتسبون اسم «اللامات» Lamas، وهو لقب احرام يعني «المتفوق». وقد عاشوا ألف سنة في أديرة غليظة الحدران، كانت في الأصل على النمط الهندي غير العسكري، ولكنها في آخر الأمر تحولت إلى حصون ذات أسلوب تبتني بصورة متميزة، ولها جدران ضخمة صاعدة من صخور الأساس لتندلج فوقها سقوف شديدة الارتفاع. وقد جعل المناخ، بيرده القارس وشتاءاته الطويلة، من الضروري بناء الأبنية المسوّرة ذات العدد الوافر من الغرف فيها لتكون مستودعات للشتاء وفي الأمام الباكرة، كانت الحياة التي تجري فيها أشبه بحياة السحرة منها بحياة الرهبان. ولبوذية التبتية التي كانت تمارس قد شجعت اللامات على أن يتخذوا زوجات لهم. وأصبحت العزوبة، على الأقل بين أعلى رجال الدين، شيئاً نادراً ولذلك كثيراً ما كن للأديرة رؤساء وراثيون، والرؤساء يورثون مناصبهم لأسانهم.



ومع سقوط الإمبراطورية المنغولية في الصين، في النصف الثاني من القرن الرابع عشر، تهيأت الظروف لمحاولات الإصلاح في البوذية التيبية التي تصدعت وتشوّشت بصورة سيئة في ذلك الحين. وقام بهذا الراهب التибتي العظيم «تسونغ - خا - با» Tsong Kha Pa. وقد أسس ما يُعرف بالكنيسة الصفراء، التي كان رئيسها التنفيذي هو «الدلاي لاما» Dalai Lama. ورهبانها معروفون شعبياً بـ «القُبَعات الصفراء»، لأن قبعاتهم ورسائيرهم ذات لون أصفر - وهذا دليل على محاولة تسونغ - خا - با تنقية البوذية التيبية وإعادةتها في النظرية والممارسة إلى البوذية الباكراة⁽¹⁾. (ومع ذلك فقد أعاد تأكيد الكثير من التعاليم اللاهوتية التنثرية. بما فيها مذهب «أدي - بوذا» ADI-Buddha، ورأى في مذهب تشنيرجي Chenergi. الذي هو الاسم التيبتي لـ «أفالوكتا» AVALOKITA، التجلي الأسمى للبوذا وكان إصلاح تسونغ - خا - با في جانب منه فرضاً لتهذيب رهباني أشد صرامة - فقد كان فيه كحول أقل وصلاة أكثر - ولكن ما يُعد الأهمّ وله أكبر التساّح في المستقبل كان إعادة إدخال العزوبة. وكان لممارسة العزوبة تأثير واضح مباشر في إيهاء الحكم الوراثي في أديرة «القُبَعات الصفراء»، فلم يكن لرؤساء الأديرة أبناء. ولكن نجمت في النهاية تتيحة أخرى (بعد زهاء قرن) أعطت للكنيسة الصفراء نظريتها الشهيرة عالمياً في انتقال أرواح اللامات الرئيسيين إلى خلفهم. وقد كان مبدأ الخلافة غير المنقطعة شديد القوة في الشرق (التنظيم العائلي في الصين وعبادة الإمبراطور في اليابان). ولكن الأمر الفريد في «بوذية القُبَعات الصفراء» هو أنها تطبّق هذا المبدأ لا على الأسرة (كما هو الأمر في الصين) ولا على الدولة (كما هو في اليابان)، بل على النظام الكهنوتي (وهذا بإطر كنيسة الروم الكاثوليك). وعندما قصّمت العزوبة النمط القديم للتعاقب، خرج أصحاب «القُبَعات الصفراء» انطلاقاً من إحساسهم النيتي بالاستمرار بالنظرية القائلة بأن اللامات العظام هم تجسيدات لأرواح أسلافهم، الذين هم بالتالي كانوا يجسّدون البوذوات. وهكذا فإن اللاما الكبير

(1) إن الأديرة التي قاومت الإصلاح استمرت في استعمال اللون الأحمر.



في «لهاसा» Lhasa يُعدّ تجسيداً لـ «أفالوكتا»، ورئيس دير «تاشيلونبو» Tashilunpo، اللاما البانتشي، كان يُعتقد أنه تجسيد لـ «أميتاها». وقد امتدّت هذه الفكرة إلى أديرة «القُبعة الصفراء» الأخرى. وانتشرت بعدئذٍ في المؤسسات الفرعية في منغوليا وبكين.

والبحث عن البوذا الحي الجديد عندما يموت اللاما الرئيس كثيراً ما يطول، ومن المعروف أنه كان يستغرق سنوات. وكان موضوع البحث هو طفل ما، يولد بعد تسعة وأربعين يوماً من وفاة اللاما الرئيس، يُظهر ألَمّة لأشباه اللام الراحل، وينجح في اختبار قواه العجائبية عند ولادته وعلى جسده علامات ذات دلائل سرانية خاصة، وتحيط به فيما عدا ذلك علامات أخرى مثل الظهور الطيفي لرموز اللاما الميت على جذران بيته. وكانت تقام سلسلة مفصّلة من طقوس العرافة. ومن جملة الأمور الأخرى أنه كانت تؤخّذ مشورة بحيرة ذات خصائص نبوئية.

واللاما الكبير في «لهاسا» اكتسب اسم الدلاي في القرن السادس عشر، عندما سافر اللاما استجابة لدعوة زعيم منغولي قوي إلى منغوليا في هيئة «أفالوكتا» لتجسّد وأحيا البوذية فيها وأنعم عليه الزعيم المنغولي الشاكر بلقب «دلاي» Dalai، الذي يعني «البحر» (أي العميق والذي لا يُسبّر). وقد وسّعت هذه الزيارة مجال عمل «الكنيسة الصفراء» وسطقتها، لأنها أدّت إلى انتشار البوذية التيبية في أنحاء منغوليا وتأسيس سلالة من كبار الكهنة في «أورغا» Urga يُعتقد أنهم تجسيدات لروح المؤرخ الهندي الشهير «تراناثا» Tranatha الذي سافر إلى منغوليا ويعدّه المنغوليون إنساناً عظيماً جداً.

ولقد مهدّ نجاح «الكنيسة الصفراء» في منغوليا للمزيد من الانتشار في الصين، وسيبيريا، وروسيا، وعلى امتداد حدود الهند.

والقول بأن البوذية كانت حيوية في حياة شعب «الأرض الثلجية» حنى مجيء الشيوعيين وضع في أن خُمس المجموع الكلي للسكان كانوا يسكنون في أديرة اللامات. وكان طموحاً شعبياً أن يدخل من كل أسرة ابن واحد على



الأقل في الكهنوت . ولم تكن أديرة اللامات مجرد مؤسسات دينية لمن يبلغ سناً جليلاً . بل كذلك مراكز ذات تأثير سياسي ومقاراً للتعمم والدّلاي لاما في «الكنيسة الصفراء» ، وهو الآن في المنفى في الهند ، له الأهمية السياسية العليا في حين أن اللاما البانتشي . في دير «تاشيلونبو» [في الصين] ، له منزلة روحية إشرافية .

8- البوذية اليوم:

كانت كل أشكال البوذية تبدو في آفول ، عبر قرون ، باستثناء الـ «فَجْرَيَانَا» Vajrayana . ووجد المبشرون المسيحيون الأوائل المعابد آيلة إلى الخراب والكهنة يغلب عليهم النعاس وفي بعض المناطق كان إحياء بعض الأديان قد سدّه لها ضربة قوية ، كما حدث عندما تمّ إحياء الشنتو في اليابان في القرن الثامن عشر . واليوم تلقّت البوذية ضربتين قويتين في الصين والتبت ، حيث وضع الشيوعيون مستقبلها موضع الشك .

على أن الإحياء البوذي قد حدث في السنين الأخيرة في جنوب آسيا واليابان . وكان للإحياء أسباب مختلطة . أحد الأسباب هو وصول ديانة من الغرب كان غرضها اقتلاع الديانات المحليّة والحلول محلّها ، ولكن مبشريها في خضمّ البحث عن المزيد من المتحولين الجدد لديانتهم قد وقروا بدلاً من ذلك المحرص على الإحياء . وما حدث حزناً في هذا السياق هو أن الباحثين المبشرين في نشدهم العثور على نقاط الاتصال مع غير المسيحيين من خلال فهم أشمل للأديان المحليّة . وكذلك الباحثين الغربيين الذين أصبحوا مهتمين بصورة مستقلة - قد ترجموا مئات الأعمال الكلاسيكية ، الهندوسية ، والبوذية ، والطاوية ، والكونفوشيوسية ، ووفروا الشروح لها . وهكذا ، ففي صميم محاولتهم الإعلام عن أنفسهم ، قد فتحوا عيون الآسيويين المتعلمين على ثراء ثقافتهم المحليّة .

والسبب الآخر الأهم للإحياء كان نشوء القوميات الآسيوية التي وُحّدت في مراحلها الباكرة معاداتها للاستعمار مع انقشاع الوهم المتعلق بثقافة الغرب



وأديانه التي أثبتت أنها شديدة الميل إلى الحروب. ويضاف إلى ذلك أن الثورة الاجتماعية التي صاحبت نمو التصنيع في آسيا، مع التنبّي المحتوم للكثير من التقنيات والمواقف الغربية، قد جعل نصب العين أهدافاً جديدة هي - المساواة الاجتماعية، والعدل الاقتصادي، وتقرير المصير السياسي. وحلّت إجراءات ملموسة نحو التقدم الاجتماعي من خلال العمل الإنساني محل الاستسلام للقدر (الكارما). وظهر المذهب الإنساني والعلمانية بوصفها منافسين للأديان القديمة. ولكن الأديان القديمة قد تصدّت لهذه التحديات وأسفرت عن قوة جديدة.

وبوذية الترفادا (أو الهايانا) هي اليوم الأقوى في استشعارها بذاتها والأكثر حياة في سيلان، وبورما، وتيلاند. ويوجد ما يقارب من أربعين ألف راهب ترفادي في كمبوديا. ويقال إن سبعين في المئة من سكان فيتنام الجوسية يجاهرون بنوع أو آخر من البوذية. والنسبة الكبيرة من هؤلاء الأخيرين هم مهايانيون، شأن بودتي الملايو وبخاصة في سنغافورة، حيث يوجد بوذيون أجناب صينيون ويابانيون هم مهايانيون أيضاً والردية اليابانية هي مهانية أيضاً مع نحو ثلاثمئة طائفة موجودة في الوقت الحاضر بوصفها وحدات تكمي نفسها بنفسها

وعلى الرغم من الاختلافات التاريخية الواسعة بين البوذية المهايانية والترفاديا، تُذَلّ جهود نظرية وعملية لإحداث الوحدة. ويؤكد الباحثون في العالم البوذي الآن الطبيعة المتكاملة لقسمي البوذية ويقولون إن التشعب المذهبي طبيعي ومنطقي ويفترض مقدماً مخزوناً مشتركاً من الإيمان. وقد اتخذت الإجراءات العملية شكل الحركات الجماعية العالمية نسبياً مثل جمعية «مها بودي» Maha Bodhi للبوذية الترفادية (تأسست قبل أكثر من خمسين سنة)، و«الرابطة الشرقية الفتاة» للبوذية المهايانية، و«رابطة الشباب البوديين» Y.M.B.A. وأظهرت هذه الحركات الصفة التبشيرية. والأولى تصدر منذ أمد طويل منشورات للتوزيع العالمي. و لكن حركة أحدث قد أظهرت مجاوزة أوسع للحدود؛ إنها «الأخوة العالمية لبوذيين من أجل البوذية العالمية» وهدفها وهو الجمع بين كل فروع البوذية، وقد أعلنت هذه الحركة عن نفسها عندما عقدت مؤتمرها البوذي العالمي الأول في سيلان والثاني في اليابان.



وقد حدثت حركة في العالم البوذي العالمي بأسره من خلال «المجلس البوذي السادس»⁽¹⁾ الذي انعقد قرب «رانغون» Rangun من أيار 1954 إلى أيار 1956 في «المعبد البرحي للسلم العالمي» المبنى حديثاً، وقد احتفل بالذكرى السنوية الـ 2500 / لميلاد البوذا غوتاما. وفيه أمعن الموفدون النظر في الرسالة العالمية للبوذية المبكرة ووضعوا الحطط لهداية العالم.

وأخيراً، من المهم أن المبشرين البوذيين قد عادوا أخيراً إلى الهند. وفي سنة 1953 تنازلت الحكومة الهندية للبوذيين عن رعاية «بود غايا» Bodh-gaya، موقع شجرة البو [البوذي أو التنور] التي حصل غوتاما على التنور تحتها وهناك أمل بازغ في قلوب البوذيين الكثيرين أن لعالم كله في يوم ما سوف يأتي أخيراً إلى التلمذ على «المتنور»⁽²⁾.



-
- (1) يقول البوذيون إن المجلس الأول والثاني وثالث قد تم في القرون الثلاثة التي أعقبت وفاة البوذا، والرابع والخامس في بورما في القرن التاسع عشر
- (2) تمت ترجمة هذا الفصل عن كتاب:

- Jon B.Noss, Man's Religions, Mac Millan, Newyork, 1974

الفصل الثالث

الناوية

تأليف: فراس السواح

مقدمة في النابفة

الخلفية التاريخية:

المعتقدات التقليدية في الصين

لم يأخذ الصينيون عبر تاريخهم الآلهة المشحمة شكل جدي، ولم يظهرأ ميلاً لاعتبار الكون مخلوقاً من قبل ملك سماوي يتحكم فيه، بل لقد رأوا فيه ما يشه الجسد الحي الذي يقوم على تنظيم نفسه وفق آلية ضبط ذاتي وهناك أمثولة صينية عن هذه التلقائية الكونية لها م يشبهها في أمثولاتنا الشعبية، نقول بأن الحريش (أم أربعة وأربعين) مثل يوماً عن كيفية تديره لحركة هذه العشرات من أرجله في آن واحد، فأجاب بأن المسألة لم تشغل باله من قبل، فهو يشعر بأن أرجله تدير أمرها بنفسها دون حاجة إلى تدخله أو تفكير منه. وعندما عود الزحف وهو يتأمل في هذه المسألة تعثر في رحفه واختلت حركته.

ومع ذلك فإن الديانة الصينية التقليدية حافلة بالآلهة من كل نوع ولكن هذه الكائنات المتفوقة المدعوة بالآلهة ليست في الواقع إلا أسلافاً أسطوريين تم رفعهم تدريجياً إلى مراتب أعلى في سلم السلطة الكونية. وتُظهر السير الأسطورية لحياة هؤلاء كيف ابتدأ أمرهم كرجال صالحين على الأرض وكيف تم تأليهم وعبادتهم فيما بعد. ومما يلفت النظر في أمر الآلهة الصينية أنها لا تظهر بالفعل كشخصيات إلهية ذات كيان محدد ووظيفة دائمة، بل ككائنات شعبية غير محددة الملامح تكتسب قوتها من قوة المنصب الذي تشغله، لأن الوظيفة الإلهية هي الثابتة أما شاغلوها فمتحولون ومتقلون. وفي كل إقليم من أقاليم الصين الكثيرة يجري توزيع الوظائف والاختصاصات (تصرف الرياح، إنزال المطر، قذح البرق .. الخ) بين الآلهة الصينية نفسها ولكن بشكل مختلف عن الأقاليم الأخرى. وقد يتم ترفيع إله إلى مقام أعلى أو تخفيض مرتبته أو حتى صرفه من الخدمة نهائياً.

أما المصدر الحقيقي لقدرة الآلهة الصينية فهو مفهوم غير شخصي للألوهة يتمثل في «قوة السماء» التي يدعونها «تي - يين»، وهي أقدم معبودات الصين ويرى كونفوشيوس، وهو أكثر العقول تأثيراً في الصين القديمة، أن إرادة السماء تعمل من خلال عناية متضمنة في صلب نظام الطبيعة. ويقابل هذا النظام الطبيعي عنده نظام آخر يسود على المستوى الإنساني المجتمعي هو القانون الأخلاقي. من هنا، فإن انسجام الفرد مع إرادة السماء الفاعلة في الطبيعة لن يتحقق إلا بمراعاة النظام الأخلاقي الذي يشكل انتهاكه خطيئة بحق السماء

كان الاسم الذي يطلق على ألوهة السماء هذه في عهد أسرة شانغ (1500-1100 ق.م) هو «شانغ تي» أي الحاكم الأعلى. وهذه السمية مجازية لأن ألوهة السماء لم تكن تتمتع بكون شخصي محدد، وإنما جرى تصورهما كقوة تشغل الجهة العليا من قبة السماء، وهي أبعد ما تكون عن التصور الغربي والشرق أوسطي لإله الأعلى المسير للكون، لأنها غير مشخصة، ولا تتصل بالناس عن طريق رسل يشرحون إرادتها ويوصلون إليهم شرائعها، ولا تملئ عليهم كتباً مقدسة. فإذا أراد الناس معرفة مشيئة إرادة السماء الخافية، عليهم أن يلجؤوا هم إلى التواصل معها عن طريق تقنيات الاستخارة والتنجيم وما إليها من أساليب التنبؤ والرجم بالغيب. ومنذ حكم أسرة تشوس، بعد عام 1100 ق.م أطلق على هذه الألوهة الكونية اسم تي يين، والذي يعني في الأصل مسكن الروح الكبرى، ثم سُخِّدَت للإشارة إلى القوة العظمى التي تعتلي هرم القوى الجزئية، والتي بقيت مدار المعتقد الصيني في العصور القديمة.

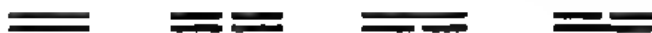
وعندما تجرد قوة السماء تماماً وحتى من قبة السماء التي اعتُبرت أحياناً مظهرها المَرثي، فإن مفهوم الـ«تي يين» يلتقي مع مفهوم آخر للألوهة المجردة هو مفهوم التار، الذي لعب الدور الأهم في الفكر الديني والفلسفي الصيني منذ البدايات المبكرة المعروفة لتاريخ الصين. ونستطيع متابعة التعبيرات الأولى عن هذا المفهوم وتطوراتها اللاحقة من خلال أشهر كتب الحكمة الصينية المعروف بكتب التخيرات I.ching (ونلفظ إي كينج بالصينية وآي تشينغ في المراجع الأنكلو ساكسونية)، وهو الكتاب الذي ساهم عدد من العقول المتميزة في الصين بالتعليق والشرح على متنه، ومنهم كونفوشيوس.



ترجع الأشكال الأولى لكتاب التعبيرات إلى مطلع الألف الثاني قبل الميلاد، على ما ترويه المدونات الصينية ولكن الأبحاث الجديدة ترجع الكتاب في شكله المتداول أيام كونفوشيوس (القرن السادس قبل الميلاد) إلى تاريخ لا يتجاوز مطلع الألف الأول قبل الميلاد. يعتبر كتب التعبيرات، بحق، واحداً من أشهر الكتب في ماريح الثقافة الإنسانية. وقد شغل صفوة العقول الصينية قروناً عديدة، وكان وراء أهم المنجزات في التاريخ الطويل للثقافة الصينية. وبشكل خاص فإن فرعي الحكمة الصينية وهما التاوية والكونفوشية إنما يمتحان من هذا النبع ويلتقيان عنده، إضافة إلى تأثيره الواسع على الحياة اليومية لعامة الناس في الصين وإلى وقت ليس بالبعيد، كان زائر المبدن الصينية الكبرى يلتقي بقارئ حظ بجس خلف طاولته مستعداً لاستخارة كتاب التعبيرات من أجله، كما كان بإمكانه أن يقرأ جملاً من الكتاب منقوشة على لافتات خشبية يريس بها الصينيون أبواب منازلهم. ومن اليابان الحديثة لدينا أكثر من شاهد على لجوء رجال سياسة بارزين لاستخارة كتاب التعبيرات في المواقف الصينية.

للوهلة الأولى يبدو كتاب التعبيرات مجموعة من الرموز التي يضم كل منها عددٌ من الخطوط الموضع بعضها فوق بعض على التوازي على الشكل التالي:

مع تنويعات مختلفة عليه، تستخدم في العرافة وقراءة الطالع. ففي أبسط أشكالها القديمة كانت العرافة تقتصر على إعطاء جواب بالنفي أو الإيجاب على سؤال ما. وهذا الأساس الذي يقوم عليه الكتاب من حيث الشكل، فالجواب «نعم» يشار إليه بخط متصل يدل على الإيجاب والموجب، والجواب «لا» يشار إليه بخط متقطع يدل على السلب والسالب. ثم إن الحاجة دعت إلى إجابات أكثر تفصيلاً فتم جمع الخطوط السالبة والموجبة في أزواج، ونجم عن ذلك أربعة أشكال رمزية هي كل الأوضاع المحتملة لاجتماع خطين متقطعين أو متصلين أو مختلفين:



وإلى كل زوج من هذه الأزواج تم إضافة خط ثالث، الأمر الذي أنتج المجموعات الأساسية وعددها ثمانية، وهي كل الأشكال الممكنة لاجتماع خطوط ثلاثة:

المجموعة	اسمها	خصيصةها	صورتها	علاقتها العائلية
	المدع	القوة	السماء	الأب
	المتلقي	الانقياد	الأرض	الأم
	الموقف	الحركة المحرصة	الرعد	الابن الأول
	العميق	الحظر	الماء	الابن الثاني
	المستقر	الثبات	الجبل	الابن الثالث
	الرفيق	التفاد	الهواء	الابنة الأولى
	الممسك	وهب النور	النار	الابنة الثانية
	السهج	البهجة	السحيرة	الابنة الثالثة

من منظور التغيرات فإن المجموعات الثلاثية بما تعبر من اجتماع القوى السالبة والموجبة هي صورة لكل ما يجري في السماء ولأرض. وهي رموز لأحوال دائمة التبدل يصير واحداً إلى الآخر بالطريقة التي تصير الظاهرة إلى الأخرى في العالم الطبيعي. وهنا نصنع اليد على المفهوم الأساسي لكتابات التغيرات، فالأشياء ليست في حالة وجود وإنما في حالة صيرورة، والذهن ينبغي أن يركز على تحول الأمور وحركتها. وما هذه المجموعات الثلاثية في التغيرات إلا تمثيلات للأشياء في نزوعها الحركي لا في ثباتها أما عن العائلة التي تكونها هذه الرموز فيجب ألا ينظر إليها بالمعنى الحرفي بل بالمعنى التحريدي لأن كل واحد منها يمثل قوة ووظيفة لا شخصية إلهية محددة.

ثم التقت هذه المجموعات الثلاثية كل اثنتين في واحدة تضم ستة خطوط. ونجم عن كل الحالات الممكنة لاجتماعها بهذه الطريقة أربعة وستون رمز يحتوي كل منها على خطوط سالبة متقطعة وخطوط موجبة متصلة، وكل خط

من هذه الخطوط قابل للانقلاب إلى عكسه، فإذا انقلب خط واحد سالب إلى آخر موجب، وقع في الحالة التي يمثيها هذا الرمز:



ويمكن للتعبير في هذه الأمور استخدام عدد من عيدان نبذة الألفية، فيبعثها على الأرض لتعطيه تشكيلاً للعيدان يقابل رمزاً من الرموز الأربعة والستين، وهذا لرمز يقابل بدوره حالة الشخص الذي يستخير كتاب التغيرات. غير أن هذا النوع من التنبؤ الذي يقدمه الكتاب يتعدى وصف الحالة إلى اقتراح الفعل الذي يجب أن يترافق مع معرفة الحالة، قبل أن تستفحل وتغدو قضاءً لا يمكن رده. من هنا فإن نبوءة التغيرات هي نبوءة إيجابية لا نبوءة سلبية، وقيام المستخير بالسؤال عما يستطيع أن يفعله لمواجهة الأوضاع المرتقبة يجعل من كتاب التغيرات كتاباً في الحكمة لا كتاباً في العرافة.

تقوم حكمة التغيرات على عدد بسيط من المفاهيم الأساسية. وبالدرجة الأولى لدى مفهوم عن التغير يشكل الأرضية التي تقوم عليها فلسفة الكتاب فكل شيء يجري ويجري دون توقف كماء النهر، كما يقول كونفوشيوس. ولكن هذا التعبير الدائم يقوم على أرضية ثابتة غير متغيرة، وإلا لما كان هنالك نظام كوني واتحل كل شيء في النهاية إلى فوضى مطلقة. هذه الأرضية الثابتة هي «التاو» الوحدة الجوهرية الكامنة وراء الكثرة المتبدية، والواحد الذي يعطي للمتعدد الأساس والمعنى، إنه الدببة العظمى لكل الموجودات فمن أدرك التغير ومعانيه صرف النظر عن الأعراض الزائلة في الأشكال المتنوعة وثبت قلبه على المبدأ غير المتغير.

يُرمز للتأو في الفكر الصيني بدائرة فارغة تشير إلى المبدأ الأول قبل ظهور الموجودات، وبدائرة يتناوب فيها الأبيض والأسود أو قوة الـ«يانغ» الموجبة

وقوة الـ«ين» السالبة، تشير إلى المبدأ الأول بعد ظهور الموجودات التي نجمت عن دوران القوتين، على ما يوضحه الشكل أدناه.



إن الخط داخل دائرة التاو، الذي يتخذ شكل حرف S يعبر عن ظهور الأقطاب والمتعارضات إلى حير الوجود؛ فالخط قد أحدث شرخاً في الفراغ المتماثل داخل دائرة التاو، فقسمة إلى أعلى وأسفل، ويمنة ويسرة، وأمام وخلف، وانحلت الوحدة الساقطة إلى مظاهر ذات قوى متعارضة ومتجاذبة في الآن نفسه. إن كل ما في الكون هو مزيج من طاقة موجبة وأخرى سالبة، فإذا غلب اليانغ كان الشيء أو الكائن ذا طبيعة موجبة، وإذا غلب الين كان ذا طبيعة سالبة؛ لهذا صور انقسم الظليل في دائرة التاو وفيه نقطة منيرة والقسم المنير وفيه نقطة طليقة، لأن اليانغ لا يتجلى في حالته الصرفة، ولا الين كذلك، ففي كل إيجاب شيء من السلب وفي كل سلب شيء من الإيجاب؛ كما اتحد القسمان الطليل والمنير وضعاً دوراب حركياً يعبر عن التناوب الأبدي بينهما.

وفق «التغيرات»، كما هو الحال في الفيزياء الحديثة، فإن كل مظاهر الوجود تنجم عن هذه اللعبة الكونية للطاقة الموجبة والسالبة. يوصف اليانغ بالذكورة، فهو حركي، دافئ، واضح، جاف، ساطع، منتج، إيجابي، وهو يتحلى في الشمس وكل شيء حار، في القسم الجنوبي من التل، والصفة الشمالية من النهر.. الخ أما الين فيوصف بالأنوثة، فهو خصب، مُنسل، مظلم، رطب، عامض وسري، المبدأ الأنثوي في الطبيعة، وهو يتجلى في العتم والظلال، في القسم الشمالي من النهر، والصفة الجنوبية من النهر.. الخ. وقد يُظهر أحد الموضوعات خصائص الين آنأً وخصائص اليانغ في آن آخر.

لمجدع شجرة مقطوع يبدو للوهلة الأولى وكأنه ين بكامله. وبكك إذ أحرقتة بالنار أظهر كل حصائص اليانغ، لا لأن ماهيته قد تغيرت ولكن لأن فعاليته الداخلية قد تحولت من صيغة إلى أخرى. فالعالم كما يتصوره الصينيون هو عالم «فعالية» والأشياء لا تختلف عن بعضها من حيث جوهرها المادي وإنما بالطريقة التي تنشط بها، ذلك أن مفهوم «الجوهر» و«المادة» مفقود في مثل هذه النظرة إلى العالم، وما المادة والجوهر سوى تدري عالم الظواهر لشيء خفي غير مادي. ولكن على الرغم من أن بعض الظواهر تبدي استعداداً للتحويل من حالة إلى حالة اليانغ الكامنة فيها، أو العكس، إلا أن ظواهر أخرى لا تبدي مثل هذا الاستعداد لطغيان «لين» أو اليانغ فيها فالشمس المنوهجة هي دوماً يانغ، والأرض بكليتها هي دوماً ين.

ونجد في «التغيرات» مفهوماً مينا فيزيكياً أساسياً يدور حول «الأفكار» فالمجموعات الثلاثية الثمانية ليست صوراً وتمثيلات لموضوعات بل صور لأحوال متغيرة؛ وكل حادث في الكون المرئي يتم تأثير صورة (أو فكرة) في المستوى غير المرئي. وعليه فإن كل ما يحدث على الأرض هو نسخة لاحقة زمنياً عن أمر يحدث في مستوى يقع وراء إدراكنا الحسي. والحكيم الذي يكون على اتصال مع المستوى الأعلى يتاح له الاطلاع على الأفكار من خلال حدسه المباشر، وبالتالي يكون في وضع يسمح له بالتدخل في الأحداث الجارية في العالم. وبهذه الطريقة فإن الإنسان يرتبط بالسماء التي تشكل عالم الأفكار فوق الحسي، وبالأرض التي تؤلف عالم المادة لحسي، ويؤلف معهما مثلث قوة أساسية. إن نظرية الأفكار المتضمنة في «التغيرات» تطبق في اتجاهين، فالكتاب يسعى عن صور الأحداث وعن تحققها التدريجي في الزمن، ولهذا فإن الاستعانة به في استبصار بذور الأمور المقبلة تنير لنا المستقبل وتجعلنا نفهم الماضي، وبهذا تتكيف مع مسار الطبيعة.

لقد عرف كونفوشيوس كتاب التغيرات وكرس قسماً كبيراً من وقته لدراسته والتعليق عليه، بخاصة في سنوات شبخوته. وهناك قسم مهم من ملاحق الكتاب التي تحتوي على شروحات وتعليقات في المتر تعزى إليه وإلى بعض



تلامذته. كما أن الكتاب كان المصدر الرئيسي للإلهام لاو - تسو مؤسس الطاوية ومعاصر كونفوشيوس وواضع كتاب تاو - تي - تشينغ. وهذا الكتاب على صغره يعتبر الصرح الثاني في الفكر الصيني بعد «التميرات».

لا - تسو والطاوية:

يحكى أن فلاحاً صينياً فقد حصانه الوحيد الذي يساعده في أعمال الحقل، فجاء إليه جيرانه عشاءً يواسونه في مصيبتهم قائلين: «يا لها من مصيبة حلت بك!». هز الفلاح رأسه وقال: «ربما، من يدري!» في اليوم التالي رجع الحصان إلى صاحبه ومعه ستة جياذ برية أدخلها الفلاح إلى حظيرته. فجاء إليه جيرانه يهتفون قائلين: «يا له من خير أصابك!» هز الفلاح رأسه وقال: «ربما، من يدري!» في اليوم الثالث أسرح ابن الفلاح أحد الجياذ البرية وامتطاه عنوة، ولكن الجواد الحموح رماه عن ظهره فوقع أرضاً وكسرت ساقه. فجاء إليه الجيران يواسونه قائلين: «يا لها من مصيبة حلت بك!» هز الفلاح رأسه وقال: «ربما، من يدري!» في اليوم الرابع جاء ضابط التجيد في مهمة كلفه بها الحاكم لسوق شباب القرية إلى الجيش، فأخذ من وجددهم صالحين للخدمة العسكرية وعف عن ابن الفلاح بسبب عجزه. فجاء الجيران إلى الفلاح يهتفون قائلين: «يا له من خير أصابك!» هز الفلاح رأسه وقال: «ربما، من يدري!»

يقوم التفكير الصيني منذ أقدم الأزمنة على النظر إلى كل مظاهر الوجود على أنها نتاج حركة قوتين ساريتين في هذه المظاهر، هما قوة اليانغ الموجبة وقوة الين السالبة. على ما أشربا إليه أعلاه. وهاتان القوتان على تعارضهما متعاونتان ولا قيام لإحدهما إلا سائلاً حراً، فهما أشبه بالقطب السالب والقطب الموجب في المغناطيس وفي التيار الكهربائي. فإذا غلب اليانغ في دورته على لين نجم عن ذلك كل ما له صفة الموجب، وإذا غلب الين نجم عن ذلك كل ما له صفة السالب وهكذا تقف الأضداد في تقابل: الخير والشر، النور والظلام، الحياة والموت، الذكر والأنثى، السماء والأرض، العلو والانخفاض، الحرارة والبرودة، الجفاف والرطوبة، الحركة والسكون، الحط والطيب والحظ العاثر.. الخ هذه



الأقطاب ليست في صراع مع بعضها من أجل سيادة أحدها على الآخر والغدته (كما هو الحال في الفكر الشرق أوسطي حيث يتصارع الموت والحياة، الخير والشر، الرحمن والشیطان. سيت وهوروس، أمورامزدا وأهريمان) بل إنها نشأ معاً وتتخذ كل صد معناه من ضده، حيث لا نور بلا ظلام، ولا خير بلا شر، ولا حياة بلا موت، وحيث الوجود وكل مظاهره في حالة تناوب دائب تلقائي، فإذا بلغ اليانغ أعلى قمة له في الارتفاع تحول إلى الين، وإذا بلغ الين أدنى مستوى له في الانخفاض تحول إلى اليانغ، وهكذا إلى ما لا نهاية في دورة دائبة. من هنا فإن الحكيم هو الذي يدرك قطبية الوجود، وجوده ووجود العالم، يرى في كل مظهر لليانغ بذرة ين كامنة تنمو في أعماقه، وفي كل مظهر للين بذرة يانغ.

وهذا هو مغزى حكاية الملاح الصيني من وجهة نظر الحكمة التاوية. ذلك أن فن الحياة ينبغي ألا يقوم على طلب اليانغ واستبعاد الين، بل على الحفاظ على حالة من التوازن بين القطبين لأنه لا قيام لأحدهما إلا بوجود الآخر. يقول الحكيم لاو - تسو في الفصل الثاني من كتاب التاو - تي - تشينغ:

يرى الجميع في الجميل جمالاً لأن ثمة قبحاً

يرى الجميع في القبيح قباحة لأن ثمة جمالاً

الوجود واللا وجود ينجم بعضهما عن بعض

الصعب والسهل يكمل بعضهما بعضاً

الطويل والقصير يوازن بعضهما بعضاً

العالي والمنخفض يستند بعضهما بعضاً

الصوت والصمت يجاوب بعضهما بعضاً

القبل والبعد يتبع بعضهما بعضاً

لذا فإن الحكيم لا يتدخل في مسار الأشياء

ويعلم بدون كلمات

ويقول في الفصل 36:

إذا أردت ضغط شيء

عليه أولاً أن يكون ممطوطاً

إذا أردت إضعاف شيء

عليه أن يكون قوياً

إذا أردت حني شيئاً

عليه أولاً أن يكون منتصباً

إذا أردت أن تأخذ من شيء

عليه أولاً أن يكون مليئاً

هذا ما يدعى بالبصيرة الخافية

اللين والضعف يقوى على القاسي والصلب.

ينف الضباب شخصية لاو - تسو الغامضة، والتي لم يستطع قدامى المؤرخين الصينيين رسم سيرة حياة واضحة لها. إن كل ما استطعوا نقله إلينا ثقة هو أن هذا الحكيم قد عاش حياة مديدة فيما بين أواسط القرن السادس وأواسط القرن الخامس قبل الميلاد، وأنه عاصر كونفوشيوس الأصغر سناً منه. ويروي بعضهم عن لقاء جرى بين كونفوشيوس ولاو - تسو، عندما كان لاو - تسو يعمل قيصاً على مكتبة القصر الملكي في عاصمة مملكة تشاو الصينية. وقد صاغ كونفوشيوس انطباعه عن ذلك اللقاء المؤثر بالكلمات التالية: «أعرف أن الطيور تحلق في الهواء والسمك يسبح في الماء والدابات تنتقل على اليابسة. وأعرف أن كل ما يدب على الأرض يمكن اصطیاده، وكل ما يسبح في الماء يمكن أمسكه بشخص، وما يطير في لهواء يمكن ملاحقته بسهم. ولكن هنالك التنين الذي لا أعرف كيف يمتطي الريح ويأطح السحاب فيصعد إلى السماء. اليوم رأيت لاو - تسو، ولا أستطيع مقدرته إلا بالتنين».

ثم تتابع هذه الرواية قولها بأن لاو - تسو، قرر ترك عمله في القصر ومعادرة العاصمة بعد أن سادت الاضطرابات وفسدت أحوال الأسرة المالكة فيها. وقبل أن يغادر طلب إليه البعض أن يضع كتاباً يلخص فيه حكمته، فأنجز كتابه الصغير تاو - تي - تشينغ، أي رسالة في التو وقوته، والذي يتألف من نحو خمسة آلاف شارة كتابية صينية فقط. ثم اختفى ولم يسمع به بعد ذلك أحد. ويعلق كاتب هذه الرواية قائلاً: لقد كاد لاو - تسو شخصية فذة متفوقة، وأحب دوماً أن يُقي نفسه مجهولاً.

لقد صاغ كل من لاو - تسو وكونفوشيوس تعاليمهما بطريقة حكموية بعيدة عن الأسلوب والطابع الديني الذي يميز تعاليم أصحاب الرسائل الدينية كما أن أياً منهما لم يعتبر نفسه رسولاً من قبل لسماء يوصل مشيئتها إلى بني البشر، بل إنساناً يعمل على التلاؤم مع النظام الكوني الذي يعكس المشيئة التلقائية للسماء. فالإنسان ليس كائناً مستقلاً عن الكون والطبيعة، وما عليه لكي يعيش حياة متزنة سعيدة إلا أن يتلمس النظام الكوني ويسلك في اتفاق معه.

عند هذه النقطة يختلف المعلمان؛ فبينما يركز كونفوشيوس على القانون الأخلاقي في المجتمع باعتباره صورة عن القانون الكوني، وعلى ضرورة إدراك افراد الأخلاقية وتلقينها للأجيال، فإن لاو - تسو يركز على ضرورة إدراك النظام الخفي للكون وشمول هذا النظم للإنسان والكائنات الحية طراً؛ ومثل هذا الإدراك من شأنه أن يضع الفرد، وبالتالي المجتمع الإنساني كله، في حالة تناغم تام مع الكون والطبيعة، الأمر الذي يدفعه إلى تبني السلوك الأخلاقي دون حاجة إلى تلقين أو إلى اتساع لوائح أخلاقية مفروضة. من هنا فإن تاوية لاو تسو الأصلية تحلو من العبادات ومن الطقوس بأشكالها المعروفة في الديانات الأخرى. وفيما عدا التأمل الباطني الذي يحاول الإنسان من خلاله التواصل مع منبع الحقيقة، فإن الناوي حر من أية فروض طقسية أو تشريعية

يتحدث لاو تسو في الفصل 8 عن الأخير الأسمى وعن كيفية حله في النفس الإنسانية وفي المجتمع من خلال التواصل التلقائي مع التاو فيقول.



الخير الأسمى يشبه الماء
الماء يسقي ألوف الحيات بدون جهد
يرافقها في أماكن لا يرغب أحد في ارتيادها
وهو في ذلك يشبه النار
في السكن، ما يهم هو الحيز الذي يسد حاجتك
في صفات العقل، ما يهم هو العمق
في صلات الصداقة، ما يهم هو المودة
في الكلام، ما يهم هو الصدق
في الحكم، ما يهم هو البارعة
في التنفيذ، ما يهم هو التوفت
لأنه (الحكيم) لا يجهد نفسه ويصيب هدفه.

ويقول تشوانغ تزو، تلميذ لاوتسو: إن تدفق الماء ليس نتيجة لأي جهد
يبدله الماء، بل هو خصيصة طبيعية فيه؛ ومثله فضيلة الرجل الكامل التي لا تأتي
عن تعلم وتنمية ومع ذلك فلا شيء يخرج عن سيطرته. السماء بطبيعتها عالية
والأرض بطبيعتها صلبة، والشمس والقمر بطبيعتها مشعان؛ هل اكتسبت هذه
جميعاً حصائصها تلك أم أنها كامنة فيها؟

ويقول لاو تسو أيضاً في الفصل 38:

رجل العصبيلة الكاملة لا يشعر بفضيلته
ولذا فإنه رجل فاضل
البعيد عن الفضيلة مشغول بها على الدوام
ولذا فإنه رجل غير فاضل
وجن الفضيلة لا يفعل

ومع ذلك لا يترك شيئاً بحاجة إلى إتمام

البعيد عن الفضيلة يفعل

ومع ذلك يترك أموراً بحاجة إلى إتمام

رجل الخير يفعل ولكن دون دوافع خفية

رجل الاستقامة يفعل ولكن دون دوافع خفية

رجل الشريعة يعمل ، وعندما لا يلقي استجابة

يشمر عن ساعديه ويعمد إلى الإقناع بالقوة

لذا فعندما تُنسى التاو تظهر الفضيلة

وعندما تُنسى الفضيلة يظهر عمل الخير

و عندما ينسى عمل الخير تظهر الاستقامة

وعندما تنسى الاستقامة تظهر الشريعة

الشريعة هي قشرة للإيمان والإخلاص وبداية الفوضى

من هنا فإن أصحاب العقل الراجح يبقون مع اللبائ لا مع القشرة

في كتاب التاو تي تشينغ هنالك ثلاثة محاور رئيسية تدور حولها أفكار المعلم لاو تسو. المحور الأول هو تقريب مفهوم التاو من ذهن القارئ وجعله على بصيرة داخلية به ، والمحور الثاني هو تبيان سلوك الإنسان تجاه التاو وفي الحياة لكي يستطيع التلاؤم مع طريقة عمل التاو وتحصيل الخير الأسمى ، أما المحور الثالث فسياسي ويتعامل مع الطريقة المثلى لحكم الناس وتحقيق التاو في المجتمع.

عند لاو تسو يحل مفهوم التاو تماماً مع المفهوم القديم لقوة السماء تي بين. وكلمة تاو تعني في الأصل «الطريق» ، وقد استخدمت في المؤلفات السابقة على لاو تسو مقترنة بالسماء. فقول «طريق السماء» بمعنى الطريقة التي تتحلّى بها قوة

السماء. أما هنا فيقتصر مفهوم التاو على المبدأ الكلي المجرد الذي حل محل مفهوم السماء في جميع ماحي فعلها كقوة إلهية كونية. ولكن التاو ليس إلهاً مفارقاً للعالم وإنما قوة غفلة غير مُشخّصة نحيط بالموجودات وتكمن في أساسها. لهذا فإن لاو تسو لم يطلق على هذه القوة اسماً معيماً واكتفى بتعبير «الطريق» الذي لا يصرف ذهن السامع إلى شخصبة ما فاعلة، وإنما إلى طريقة في الفعل لهذا قال في الفصل الأول:

التاو الذي يمكن التحدث عنه

ليس التاو السرمدى

والاسم الذي يمكن إطلاقه

ليس الاسم السرمدى

هو السابق على السماء والأرض.

هذا الوجود الحق المجهول أقرب عند لاو تسو إلى مفهوم القوانين الفيزيائية التي تحكم منذ لحظة الانفجار العظيم بظهور الكون وقادت كل تعقيداته اللاحقة يقول في الفصل 25:

هناك شيء بلا شكل

موجود قبل السماء والأرض

صامت فارغ

قائم بنفسه لا يتحول

شأنه الدوران بلا كلل

مؤهل لأومة العالم

لا أعرف اسمه فأدعوه: التاو

لا أستطيع وصفه فأقول: العظيم

عظمته امتداد في المكان

الامتداد في المكان يعني امتداداً بلا نهاية
الامتداد بلا نهاية يعني المودة إلى نقطة المستدى
ونقرأ لتشوانغ تزو، تلميذ المعلم الأول ما يلي:

«في السماء حركة دائبة وفي الأرض ثبات هل يتنازع القمر والشمس
مجريهما؟ من يحكم في هذه الأمور ويعمل على تنظيمها؟ من يحافظ على اتساقها
وتناغمها؟ من بدون جهد يحفظها؟ هل هناك قوة خفية تجعلها على ما هي عليه؟
هل يتحكم على الأجرام السماوية أن تجري على هذا النحو ولا تستطيع غير ذلك؟
انظر إلى السحب كيف تسقط مطرها وإلى المطر كيف يرتفع ثانية فيصير سحاباً! من
يحركها لتعطي خيرها؟ ومن بدون جهد اندر هذا كله ويعمل على دوامه؟ رياح
تطلق من الشمال وتهب غربية وشرقية، وأخرى تطلق نحو الأعلى دون راحة. أي
أنفاس تحركها، ومن بلا جهد يدفع هبوبها؟ ما هي العلة؟

إن هذه التساؤلات التي يطرحها هذا الحكيم لتحمل في طياتها أجوبتها. فلا
وجود لعلة خارجية لكل ما عدده من مظاهر حركة الكون والطبيعة، لأن العلة
والمعلول وجهان لحقيقة واحدة هي التاو، والعمليات الطبيعية لا تتطلب عنصراً
خارجياً فاعلاً، أو مبدأً متعالياً مفارقاً يحركها عن بعد، بل إنها تعمل وفق تلقائية
كونية يتبادل من خلالها كل عناصر الكون الأثر والتأثير في سلسلة مترابطة لا
يوجد فيها علة ومعلول بالمعنى الدقيق للكلمة. إن ما يميز هذه الميتافيزيقا الناوية
عن ميتافيزيقا الأديان الإلهية (التي تؤمن بوجود إله مفارق للطبيعة) هو وحدة
المبدأ الضمني مع مظاهره المتنوعة.

ونقرأ لتشوانغ تزو أيضاً:

«من يعتمد على المنقلة والفرجار والمسطرة والمربع من أجل إنحاز أشكال
صحيحة، لا ينتج إلا أشكالاً مصطعة... الأشياء في طبيعتها غير المحدودة
محمية دون حاجة إلى منقلة، مدورة دون حاجة إلى فرجار.. بهذه الطريقة فإن
الأشياء تخلق ذاتها من خلال انعكاسها الذاتي، ولا أحد يستطيع أن يقول كيف».

وهذا يعني أن لعمليات الطبيعية أشبه ما يكون بتمتع زهرة، حيث تنبثق المعالية الخلاقة من الداحل والخارج لا من الخارج لتؤثر في الداحل ومن حلال هذه الفعالية التلقائية ببيض التاو من اكتماله البدئي ليتحول إلى ما لا يحصى من المظاهر الحية والجامدة. وهذا الفيض ليس فعلاً إرادياً ناشئاً عن خطة محكمة مسبقة ذات مقاصد محددة في عقل مستقل مفارق، بقدر ما هو نوع من الفعل التلقائي الذي يصفه المعلم في أكثر من موضع بأنه «اللا فعل» لذلك قال في الفصل 37:

التاو ليس من شيمته الفعل

ومع ذلك لا يترك شيئاً بحاجة إلى إتمام.

وقال في الفصل 40:

بالعودة إلى الخلف يتحرك التاو

بالليس ينجز عمله

وقال في الفصل 4

التاو فارغ

ولكن النضح منه لا يضببه

لا يُسبر غوره، منشأ الآلاف المؤلفة.

ونحن هنا أمام فراغ التاو أقرب ما نكون إلى مفهوم الصفر الرياضي. فالصفر هو لا شيء، ومع ذلك فدون الصفر لا يوجد الواحد، لأن الواحد ينشأ من لا شيء وتكون له قيمة في مقابل عدمه، وبدون الواحد لا توجد بقية الأعداد، أما الصفر فلا ينشأ إلا من نفسه إذ لا شيء يمكن أن يسبقه. وكذلك هو الفراغ بالمعنى التاوي. إنه اللا شيء الذي نحتاجه كل الأشياء لتكون ذات قوام وهيئة وفائدة. فمحاور العجبة لا تدور إلا بفضل الثقب القارغ عند المحور، والإباء لا يستوعب السائل إذا لم يكن فيه تحويف فارغ، والغرفة لا تنفح مجالاً للعيش إذا لم تفصل بين جدرانها فسحة فارغة.

يقول المعلم في الفصل 11:

اجمع أقطار العجلة الثلاثين عند المركز

وانظر كيف يعطيك اللاشيء، في المحور، حركة ودوراناً

اعجن الطير وشكله إناءً

وانظر كيف يتيح لك اللاشيء في داخله استعمالاً

اصنع أبواباً ونوافذ وارفع غرفة

وانظر كيف يقدم لك اللاشيء في داخلها سكناً

ما نحصل عليه هنا، شيء

ولكن بفضل اللاشيء يكتسب الشيء وظيفته.

ولدينا مقطع لتشوايخ تزو يلقي مزيداً من الضوء على مفهوم النشوء التلقائي

في الحكمة النأوية، حيث يقول:

«قد يبدو للعالم سيدياً، ولكن لا توجد مؤشرات تدل على وجوده.. لننظر

إلى الجسد الإنساني بعظامه الممتدة وفتحاته التسعة وأجهزته الداخلية الستة،

جميعها متكاملة وقائمة في أماكنها الصحيحة هل أستطيع أن أضع أسبقية

لواحد عن الآخر؟ هل أضعها كلها على قدم المساواة؟ هل كلها خدوم لا

تستطيع ضبط بعضها بعضاً؟ هل تتبادل دور السيد والخادم على التوالي؟ ألا ترى

أن هنالك شيئاً حقيقياً موحود في صميم مكاملها».

إن ما يود تشوايخ تزو أن يقوله هنا، هو أن الأشياء في المفهوم النأوي تنشأ

تلقائياً وبشكل مترامن معاً في معزل عن مبدأ السببية وكل عنصر في هذا العالم

يبدو وكأنه في نقطة المركز منه. فلا حاكم ولا محكوم والكل يحدث من تلقاء

ذاته وفي ارتباط وثيق مع حدوث الآخر إن أي نملة صغيرة تدب على الأرض

هي مركز الكون. فلكي تعيش هذه النملة نحتاج إلى النقاط ما يتساقط على

التربة من حبوب، والحبوب تحتاج إلى تربة الأرض ودورة الفصول، ودورة

الفصول تحتاج إلى الشمس، والشمس إلى المجرة، والمجرة إلى بقية النظام الكوني. والعكس صحيح تماماً. ومنذ اللحظات الأولى للانفجار الكبير الذي أدى إلى ظهور الكون، يبدو لنا أن تنامي التعقيد على المستوى الكوني يسير في اتجاه إنتاج الحياة، وبالتالي إلى إنتاج هذه النملة الصغيرة. إن حياة أصغر الكائنات على الأرض تتطلب كوناً بأكمله ليسندها، وهذا الكون كان موجهاً منذ البداية لإنتاج هذه الحياة

تحت هذه المظاهر المتنوعة التي تتبادل التأثير وتنشأ في تزامن معاً، يقع التاو إنه الوحدة التي تجمع الذوات إلى بعضها وتجمعها إلى ما لا يحصى من الطواهر الحية والجامدة، حيث يتخذ كل جزء معناه من الكل ويتخذ الكل معناه من الأجزاء، وتؤول التعارضات على المستوى الظاهري إلى توحيد على المستوى التحتي. فالتاو هو الماضي والحاضر، الشكل والهيولى، الوجود والعدم، إنه وحدة الثنويات والمنبع البدئي لكل بداية ونهاية، إنه المستوى الذي ينشأ عنه كل ملاد ويؤول إليه كل موت. يقول تشوايغ - تزو:

«ينشأ النفي عن الإثبات، وينشأ الإثبات عن النفي من هنا فإن الحكيم يصرف النظر عن الفوارق والاختلافات ويستمد رأيه من السماء. إن «هذا» هو أيضاً «ذاك»، و«ذاك» هو أيضاً «هذا». هذا له خطؤه وصوابه و«ذاك»، خطؤه وصوابه أيضاً. هل هناك من فرق بين هذا وذاك؟ هل ليس من فرق بينهما؟ عندما لا ننظر إلى هذا وذاك باعتبارهما ضدّين نكون في جوهر التاو إن النفي والإثبات يتمازجان في الواحد اللانهائي».

إن نظرة التاوي إلى مظاهر في نشوئها التزامني، وإلى وحدة الثنائيات وتمائل الأضداد، تقوده إلى رؤية الكثرة في الوحدة والكل في لأجزاء. فالتاو موجود في صلب المظاهر المتنوعة، إنه الخفي الذي يصدر عنه ما لا يحصى من الأشياء في كثرتها وفي ثنائياتها. توصح هذه النقطة الحوارية التالية بين تشوايغ تزو وحكيم كونفوشي اسمه تونغ كاوتزو:



«تونغ كاوتزو سأل تشوانغ تزو: أين يوجد داك الذي تدعوه بالتاو؟ فأجاب تشوانغ تزو: إنه في كل مكان فقال تونغ كاو: أين بالتحديد؟ فأجاب تشوانغ تزو: إنه في النملة. فقال: تونغ كاو: كيف له أن يوجد في هذه الدرحة السفلى؟ فتبع تشوانغ تزو قائلاً: إنه في بلاطة الأرض هذه. فقال تونغ كاو: إن هذا لمصري أدهى وأمر. فتبع تشوانغ تزو قائلاً: إنه حتى في الروث. وهذا سكت تونغ كاو. فأردف تشوانغ تزو شارحاً وجهة نظره: إن أسئلتك هذه لا تنفع في اكتناه جوهر الدو. عليك ألا تسأل عن أشياء محددة يوجد فيها التاو، لأنه لا وجود لأي شيء بدون التاو».

إن التاو هو الخلفية الساكنة للوجود ومصدر عملية الخلق الدائمة التي تنطلق منه وتعود إليه. وهو متخسر في جمع مظاهر الكون ويتحول إلى ما لا يحصى من الأشياء المتكاثرة، المستقلة من حيث ظاهرها والمتوحدة عند جذورها. وبذلك تنحل الوحدة إلى كثرة وتؤول الكثرة إلى وحدتها الأصلية. وعلى ما يقول تشوانغ تزو «إذ نظرنا إلى الأشياء من ناحية فروقها واختلافها فإننا نجد كل ما حولنا متباعداً مستقلاً، حتى أن المسافة بين أجهزتنا الداخلية تبدو أبعد من المسافة بين دولة تشو ودولة يوهي. أما إذا نظرنا إلى الأشياء من ناحية تماهيتها وتطابقها، فإن كل هذه الأشياء تبدو لنا على حقيقتها مدغمة في واحد» وما يتميز به التاو باعتباره قوة خفية غير مشخصة عن الآلهة المشخصة هو أن آثاره لا تظهر من خلال ممارسة سلطة مباشرة، بل من خلال تلقائية طبيعیه لا قسر فيها ولا إكراه. فلا هو يلعب دور السيد ولا الكائنات تلعب دور العبيد. يقول لاو تسو في الفصل الثاني:

الآلاف المؤلفة تظهر وتختفي لا توقف

ما يعطيها الحياة لا يدعي امتلاكها

يعينها ولا يقتضي عرفاناً

يكمل عمله ولا يدعي فضلاً

العمل ينتجز ثم ينسى

ولذا فإن أثره لا يفنى.

المحور الرئيسي الثاني في نعاليم لاو - تسو يركز على موقف الإنسان
الناوي من الكون والطبيعة والمجتمع.

يقول المعلم في الفصل 15 :

العارف بالناو في سالف الأزمان
كان رقيقاً، فهِمَاءً لا يسبر لمعرفته غور
ولا تستطيع العين تمييزه
ولذا لا يمكننا فهمه إلا بطريقة عامة:
متمهل كمن يخوض شتاءً في ماء نهر
متأن كمن يحاذر إرعاج جاره
دمث كضيف زائر
لين كثلج يدوب
صلب وطيعي كجلمود خام
أجوف وفارغ كالوادي
سدسي كماء عكر، يصير رائقاً إذا هدأ
ويبقى في سكون، حتى إذا حركته عاد إلى النشاط
صاحب هذا الطريق لا يرغب في الامتلاء
ولأنه يبقى غير ملآن يلبى ويتحدد على الدوام.

إن الحكيم الناوي رقيق وفهم ولا يسبر لمعرفته غور، ولا تستطيع العين
تمييزه، لأنه لا يحب الظهور ولا ادعاء المعرفة والتعوق. وعلى الرغم من تحقيقه
للعرفان الداخلي إلا أنه يسلك بشكل عادي وطبيعي مثل كل الناس. وهو لين
كثلج يدوب وصلب كالجلمود الخام، لأنه بسيط وطبيعي ولا يسلك وفق قواعد
موضوعة مسبقاً بل يترك نفسه على سجيته، لأن النفس المتروكة على سجيته

فادرة على تحقيق ذاتها والتناغم مع نفسها والعالم. الصخرة الخام تشبه الذات المفتوحة التي لا تشعر بالحدود الفاصلة بينها وبين الذات الأخرى، أم الصخرة المنحوتة التي اتخذت شكلها النهائي كشيء من الأشياء، فتشبه الأنا المنغلقة التي تعيش وهم تميزها وتفردا. إنسان الجلمود الخام يعرف اللوائح والقوانين والتشريعات، ولكنه قادر على العيش بدونها متبعاً قانون الطبيعة، أما إنسان الصخر المنحوت فلا يستطيع العيش إلا ضمن قوالب موضوعة مسبقاً، والسلوك وفق لوائح الصبح والخطأ، غير عارف بأن الصبح والخطأ كامن في داخلنا لا في حرفة الشريعة.

والحكيم مجوف وفارغ مثل الوادي، عقله مثل مرآة تعكس الكون والكون مرآة تعكس العقل، لا هذا يمارس قسراً على ذلك، ولا ذاك يمارس قسراً على هذا. العقل جزء من صيرورة الطبيعة، وهو عندما يحاول تفسير الطبيعة من خلال الأفكار والمفاهيم، يكون مثل السيف الذي يحاول أن يقطع نفسه، أو العين التي تحاول أن ترى نفسها. ذلك أن الأشياء وأفكارنا عنها شيء واحد، الذات وموضوعاتها يجتمعان في كل لا ينقسم. يقول شاعر تاوي

عندما تصدح الطيور في درا لأشجار

تحمل معها أفكار الحكماء الأوائل

عندما تنفتح الأرهاق البرية في أعالي الجبال

يحمل شذاها أعمق المعاني.

وفي قوله «سديمي كماء عكر» إشارة إلى عقل الحكيم، فعقل الحكيم مثل بقية الناس يمتلئ بالأفكار التي تشبه العكر في الماء. ولكن ما يميزه عن الأشخاص المستعرقين تماماً في الحياة اليومية، هو أن هذه الأفكار ترسب إلى القاع في أحواض الاستغراق الدطني وتعود إلى الحركة في الأحوال العادية، فهو قادر في أي وقت على التخلص من تأثيرها لكي يرى الأشياء في «ذواتيتها» بعيداً عن توسيط الرموز والتجريدات الذهنية

إن الاستغراق الباطني عند التدوي لا يهدف بشكك مباشر إلى تحقيق الاستتارة، ومثله مثل أي عمل آخر يقوم به دون هدف مسبق وبصرف النظر عن النتائج المتوقعة. إنه وضع يحقق للنفس الحالة التلقائية ويضعها في الحاضر السرمدى تقول أبيات من شعر لزن:

لا يوجد من حولنا ما هو مخبأ، وخاف
منذ القدم كل شيء واضح كوضوح النهار.
وأيضاً:

الصورة العتيقة تنطق بالحكمة المقدسة
وهذا الطير ينبيء بالحقيقة الخالدة.
وأيضاً:

خذ إليك واحدة من هذه الأعشاب
انصبها بدلاً عن تمثال البوذا.

أما قول المعلم لأن صاحب هذا الطريق لا يرغب في الامتلاء، ولأنه يبقى غير ملآن يلى ويتحدد على الدوام. فيشرحه ما ورد في القصة التالية عن حكيم الزن المعاصر نان - إن:

«حاء أستاذ حامعي إلى نان - إن ليتعلم على يديه. جلس الاثنان إلى مائدة الشاي، وقام المعلم بصب الشاي في كأس ضيفه حتى امتلأت، ولكنه تابع السكب حتى بدأ السائل ينسكب من حواف الكأس. فحاول الضيف تنبيه مضيفه بلطف قائلاً: ولكن الكأس امتلأت أيها المعلم. فتوقف المعلم عن السكب وقال: الأمر كم ترى أيها السيد. إن الكأس المملأ لا تستوعب المزيد. لقد جئني وأنت متخيم بالأفكار والمفاهيم والآراء الثابتة، فكيف أستطيع أن أعلمك الزن إذا لم تفرغ كأسك أولاً». إن عقل التاوي فارغ مثل التاو. فكما أن التاو فارغ ولا يفسده النضج، كذلك عقل التاوي فارغ ولا تملؤه الإيديولوجيات الدينية والأفكار الثابتة.

ويكمل قول لا تسو في الفصل 7، د قاله في الفصل 16 أعلاه.

السماء والأرض باقيتان

لماذا تبقى السماء والأرض؟

لأنهما لا تشعران بوجودهما.

الحكيم يضع نفسه في لمؤخرة ليجدها في المقدمة

عندما ينسى نفسه يجد نفسه

لأنه لا يشعر بنفسه فهو قادر على تحقيق ذاته.

إن السماء والأرض في هذا المقطع يشيران إلى قوتي اليانغ والين في داخل دائرة التاو اللتين نجم عنهما الآلاف المؤلفة من ظواهر الكون والطبيعة والحياة. فهما لا تشعران بوجودهما لأن الحكمة التأوية ترى أن ظهور الكون وصيرورته يتبعان مبدأ النشوء التلقائي الذي يميز نشوء الكائنات المتعضية. من هنا فلا مجال في التأوية للسؤال عن خلق العالم، لأنه لو كان العالم قد خلق «لكان له صانع جبل أحزاه وركبها. أما وأنه قد نما انطلاقاً من مبدأ كلي يمكن تشبيهه بالقانون الأزلي الذي هو التاو، فإن السؤال عن صاعه يغدو بلا معنى. ويتبع ذلك القول بأن التاو، لا يشعر بوجوده الخاص، لأنه ليس شخصاً ذا شخصية وطباع وأهواء، ولأن وجوده هو عين وجود الظواهر كما أنه لا يعرف كيف صدر الكون عنه معرفة الصانع للكيفية التي صنع بها مصنوعه، لأنه لا يتمتع بمعرفة خاصة به، ولأن معرفته هي عين حركة الظواهر وصيرورة الكون. التاو لا يشعر بوجوده شعور الأنا النسبية بوجوده الخاص، أما الأنا النسبية فكلما زادت في التوكيد على ذاتها كلما ازدادت إحساساً بوجودها المحدد المستقل، وهو وجود أهل إلى الفناء».

من هنا فإن الهدف الأسمى للحكيم هو التشبه بالتاو عن طريق نكران الأنا الفردية وتحقيق ذات منفتحة. فالإنسان لا يحد نفسه الحقيقية إلا عندما ينسى نفسه الآتية التي ليست أكثر من وهم خادع وزائل، إن لذات المنفتحة تنطوي

على الأنا وتتجاوزها. إنها هذه الحياة بالذات وهذه الروح بالذات، ولكنها في الوقت نفسه حياة كونية وروح كونية المعرفة الحقيقية للأنا تقود إلى معرفة الذات، وعندما يتوصل التاوي إلى معرفة ذاته. يعيش في الحالة التي تدعوها التاوية (والبودية أيضاً) باللا إية، وهي حالة تخرج بالوعي الفردي المحدد بالأنا إلى الذات المفتوحة أو اللا أنا. وهذا معنى قول لاو نسرفي نهاية المقطع. عندما ينسى نفسه يجد نفسه، ولأنه لا يشعر بنفسه قادر على تحقيق ذاته.

ويتصل بهذا القول، ما قاله في الفصل 2: «العمل ينجز ثم ينسى، ولذا فإن أثره لا يفي». وقوله في الفصل 9: «أن تنسحب عقب إتمام المهمة، تشبه بطريق السماء». هالحكيم الذي تخلى عن إيته إذا أنجز عملاً لا يفكر فيما يعود عليه هذا العمل من مكافأة مادية أو ثناء أو شهرة، بل إنه يقوم به ثم ينشأ، وأن ينسحب عقب إتمام المهمة دون انتظار لتناجها، ولذا فإن أثر عمله يبقى في الأرض.

ونحن إذا درسنا هذه القيمة في المجتمع فإننا نعمل بذلك على كبح السلوك التنافسي لدمر حيث يحاول كل فرد توكيد نفسه على حساب الآخرين، وشجع السلوك التعاوني

لهذا قال المعلم في الفصل 3:

عندما لا نمجد السابقين نمنع التنافس

عندما لا تقدر النمائس يختفي المال الحرام

عندما لا نعصر ما يثير الرغبة نقصي على تبليبل الأذهان.

إن عدم تمجيد السابقين والمحليين في شتى مناحي الحياة يجعل من الإنجاز قيمة في حد ذاته لا وسيلة لما وراءه. كما أن عدم الإعلاء من شأن الثروة والجاه يصرف الأفراد عن تكديس الثروات باعتبارها رمزاً للسلطة والتفوق الاجتماعي في مقابل هذا المجتمع التنافسي التطاحني يطرح لاو تسو تصويره لمجتمع متجنس تسود فيه قيم التعاون بدل التطاحن وبكران الذات بدلاً من توكيدها. ولهذا قال في الفصل 81:

الحكيم لا يكتنز شيئاً
ورغم أنه أعطى الكثير للآخرين
فإن لديه الكثير أيضاً
رغم أنه تخلقى من كل ما يملك للآخرين
فإنه يبقى غنياً
إذا اتبعت طريق السماء
تبذل الحسنة لا السيئة
إذا اتبعت طريق السماء
تبذل العمل ولا تقتضي عرفاناً.
وقال في الفصل 72:

لذا فإن الحكيم يعرف نفسه ولا يظهرها
يصقل نفسه ولكنه لا يعلمي من شأنها.

وكما أن التاو «ليس من شيمته الفعل، ومع ذلك لا يترك شيئاً بحاجة إلى إتمام» على ما اقتبسنا من الفصل رقم 37، وكما أنه «بالعودة إلى الخلف يتحرك التاو، وبالفعل ينجز عمله»، على ما اقتبسنا من الفصل رقم 40، كذلك التاوي في موقفه من التاو ومن الحياة، عليه «ألا يتدخل في مسار الأشياء ويُعلم بدون كلمات» (الفصل الثاني).

تروي حكاية تاوية الحادثة التالية: «سأل التلميذ تشاو - تشو معلمه تشو - أن: ماهو التو: فأجاب المعلم: إنه وعيك الطبيعي. سأل التلميذ: كيف يستطيع المرء أن يتوافق معه؟ فأجاب المعلم: عندما تقصد التوافق معه تنحرف عنه. سأل التلميذ: ولكن كيف نستطيع معرفته دون قصد؟ فأجاب المعلم: لا يتمي التاو إلى محال المعرفة ولا إلى محال عدم المعرفة. المعرفة فهم زائف، واللا معرفة جهل أعمى. هل تريد أن تفهم التاو؟ انظر إذاً إلى السماء الفارغة».

ولهذا يقول لاو نسو في الفصل 33:

في قلة الكلام تناغم مع الطبيعة
الطبيعة لا تعبر عن نفسها بالكلمات.

وقال في الفصل 56:

الذي يعرف لا يتكلم
الذي يتكلم لا يعرف

وقال في الفصل 48:

في طب العلم تعرف في كل يوم أكثر
في طب التاو تبذل في كل يوم أقل
تبذل أقل فأقل حتى تصل إلى حالة اللا فعل
وعندما تصل حالة اللا فعل
لا تجد أمراً بحاجة إلى إتمام

فالإنسان يتوافق مع الطبيعة من خلال ما يدعوه لاو - تسو بحالة «اللا فعل»، و«عدم التدخل في مسار الأشياء». ففن الحياة هو أشبه بفن الملاحة لا بفن القتال. في الملاحة، يدير الرمان شراعه إلى الريح، ويوجه معرفته بها للإفادة منها لا لمقاومتها، وبذلك يغدو فعله جزءاً من النظام الطبيعي للأشياء لا مستقلاً عنها ولا معارضاً لها. من هنا فإن تعبير «اللا فعل» الذي يتردد كثيراً عند لاو - تسو، لا يحمل معنى سلبياً كما يتصور البعض للوهلة الأولى، وإنما هو دعوة إلى إيجابية التناغم مع حركة الكون وترك امثل التي غدت اليوم بالية عن فهر الطبيعة وتسخيرها. هذا الموقف التاوي من الطبيعة لا ينطوي على رفض للتكنولوجيا ولتقنيات الإفادة من الطبيعة بل يدعو إلى نوع من التكنولوجيا ذات الطابع الإنساني الذي يبقى على صلة الإنسان بمحيطة وبيئته.

يقول العلامة جوزيف نيدهام، وهو أهم دارس غربي للمفكر الصيني القديم، بأن التأوية قد قدمت للعلم الصيني أكثر بكثير مما قدمته الكونفوشية. فيما كان الكونفوشيون يدسون أسوفهم في الكتب على الدوام ويحرصون على اتباع القواعد واللوائح، كان التأويون يراقبون الطبيعة. لقد حفلت الأدبيات التأوية بالملاحظات والتعليقات الغريبة بخصوص النباتات والامياه والرياح وسلوك الحيوانات والحشرات، في الوقت الذي اقتصر فيه الأدبيات الكونفوشية على المسائل السياسية والاجتماعية.

ويرى نيدهام أن الصوفية التأوية والنزعة التجريبية قد سارا يداً بيد، على عكس السكولائية المدرسية الكونفوشية، لأن ما يهم الصوفي حقاً ليس الاعتقاد بالمبادئ التي قرر الآخرون صحتها، بل تحصيل الخبرة المباشرة بالأشياء. إن السكولائي المدرسي، كونفوشياً كان أم لاهوتياً من المصور الوسطى، يعترف عن تمحص السماء من خلال منظار غاليلو لأنه يعرف كل شيء عن السماء من خلال النصوص التي درسها واعتقد بها.

وهذا ما يقودنا إلى نقطة جوهرية أخرى من تعاليم لاو - تسو وهي التعليم بدون كلمات. يقول تشوانغ تزو، تلميذ المعلم:

«من يتصدى للإجابة عن سؤال حول اتاو لا يفهم اتاو، إذ ما من تساؤل ممكن حول اتاو وما من أجوبة. إن طرح أسئلة لا يمكن الإجابة عنها حماقة، وفي الإجابة عن أسئلة لا جواب لها فقدان للمعرفة الداخلية. إن الحمقى وفاقدي المعرفة الداخلية لم يلحظوا قط صيرورة الكون وكيفية عمله، ولم يعرفوا ابداءات العظمى؛ ليس بمقدورهم اجتياز الجبل المقدس المدعو كون - لون والتحليق بعيداً نحو الفراغ العظيم؛ اتاو يعرف بدون مفاهيم، بدون تفكير عقلي. يمكن مقارنته بالمكنوث في اللا شيء. باتباع لا شيء. بطلب لا شيء...»
الحكيم يعلم مبدئاً لا يجد تعبيراً عنه بالكلمات»

هذا النوع من التعليم بدون كلمات يعتمد على دفع المريد إلى معرفة الحقائق عن طريق التأمل الباطني والخبرة الروحية المباشرة، بعيداً عن السلفين

المباشر ودراسة المفاهيم والمبادئ النظرية يقول تشوانغ تزو: «الشبكة تستخدم للإمساك بالسماك. خذ السمك وانس الشبكة. الفخ يستخدم للإمساك بالأرانب البرية. خذ الأرانب وانس الفخ. الكلمات تستخدم لنقل الأفكار عندما تستوعب الأفكار انس الكلمات. كم هو ممتع الحديث إلى شخص نسي الكلمات».

وفي حالة اللا فعل ، يقول لاو تسو أيضاً في الفصل 16 :

أتأمل الفراغ المطلق

ألبث في سكون

الآلاف المؤلفة تنشأ في تواقف معاً

وأنا أرقب عودتها

الآلاف المؤلفة في حركة دائبة

ولكنها تعود أخيراً إلى أصولها.

في جلسة التأمل التي يشير إليها المعلم هنا بقوله: «أتأمل الفراغ المطلق، ألبث في سكون»، يطابق التاوي بين نفسه والعام الذي يشأ دفعة واحدة، وتنشأ عاصره كلها في تواقف معاً دوماً سببية خطية. الكون يحصل في آن معاً وعبر عدد لا يحصى من المتغيرات المترابطة بطريقة محكمة لا يمكن معها حذف متغير واحد دون الإخلال بنظام الكون برمته ، وحيث يحتوي كل عنصر من العناصر على الكل ، ويتخذ الكل معناه من الأجزاء. ولكن هذه الحركة الدائبة لا تحصل إلا على أرضية ثابتة هي التاو الساكن الذي تنشأ منه الحركة وتعود إليه. التاوي يرى إلى الثابت من وراء المتحرك، الثابت هو أم الحركة ومصير الوجود. وتركيز العقل على الثابت يكشف البصيرة:

وكما أن التاو ينجز عمله باللين لا بالقسر كذلك هو الحكيم الذي يدرك أن:

اللين الأشياء في العلم

يقوى على أقسى الأشياء في العالم

ما لا مادة له ينفذ إلى ما لا ثقب له
من ها جدوى أن لا تتدخل في مسار الأشياء.
وتُعلم بدون كلمات (لاو تسو الفصل 43)
وأيضاً:

الحسد الحي رقيق وليس
وكذلك العشب والشجر النامي
الجسد الميت صلب وقاسي
وكذلك العشب الداوي والشجر ليابس (لاو تسو الفصل 76)
وأيضاً:

إذا انحنيت تغلب
إذا انطويت تستقيم
إذا فرغت تمتلئ
إذا بدوت بالياً تتجدد
بالقليل تكسب
بالكثير تنعثر. (لاو تسو، الفصل 22)
وأيضاً:

لا يوجد في العالم أرق وألين من الماء
ولكنه الأقدر على مواجهة الصلب والقوي. (لاو تسو، الفصل 78)
إن اتوا يفعل دون قسر ولا إكراه، وصورته في الطبيعة هي الماء الذي يشق
طريقه ويصل إلى غايته دون جهد والحكيم الذي تماثل مع التاو ينسج على منواله،
مبسط من خلال اللا فعل وللا جهد، وتتسم كل مبادراته باليسر واللين ولا بالعسر
والقوة. إنه ينحني لكي يغلب، وينطوي لكي يستقيم، ويفرغ لكي يمتلئ، يبدو بالياً

ولكنه متجدد على الدوام، يأخذ القليل من متاع الدنيا ولكنه يكسب الكثير من متاع الروح يجعل من نفسه أمثلة للآخرين بدلاً من السير على خطاهم

في المحور الثالث السياسي يتوجه لاو تسو بخطاه إلى الحاكم، مستخدماً كل ما طرحه من أفكار حول اللين واللا فعل وعدم التدخل في مسار الأشياء فأفضل الحكام هو الحاكم الذي لا يشعر الرعية بوجوده يقول في الفصل 17:

أفضل الحكام من شابه الظل عند رعيته

يليه الحاكم الذي يحبوه ويمدحونه

فالذي يخافون ويكرهونه

فالذي يحتقرون ويكرهونه.

أي إن الحاكم النابوي يفعل من خلال اللا فعل، ويترك الأمور تسير في المجتمع سيرها في الحياة الطبيعية. فإذا اتخذ كل شخص في المجتمع مساره استلقائي الطبيعي دون تلقين أو قسر أو إكراه ساد التناغم في المجتمع مثلما يسود اتناغم في الكون. من هنا فإن أفضل الحكام من شابه الظل عند الرعية، يليه احكام الذي يحبون ويمدحونه، لأن محبة الرعية للحاكم تعني شعورهم بوجوده وبممارسته للفعل القصدي في الحكم، بدل اللا فعل الذي يجعله مثل الظل؛ يليه الحاكم الذي يخافون لأن ممارسة الفعل القصدي سوف تقود الحاكم، سوء عن قصد أو عن غير قصد، إلى ممارسة القمع؛ يليه الذي يحتقرون ويكرهونه وهو الحاكم الذي يمارس أقصى درجات الضبط والتحكم في المجتمع.

ويقول في الفصل 57:

أحكم البلاد بالسكينة وتكوين ذاتك

وأدر الحرب بتحركات مفاجئة سريعة

واكسب المملكة بدون تدخل

كلما كثرت القوانين والشرائع

كلما انتشر البصوص وقطاع الطرق

لذا فإن الحكيم يقول:

لا أقوم بأي فعل والناس يتغيرون من تلقاء ذاتهم

أميل إلى حالة السكون، والناس ينصلحون من تلقاء ذاتهم

ألزِمُ عدم التدخّل، والناس يزدهرون من تلقاء ذاتهم

متحرر من الرغبات، والناس يصيرون بسطاء كالجلود الخام

من تلقاء ذاته.

يتميز الفكر النابوي بموقعه الإيجابي من الطبيعة البشرية وثقته الكامنة بها. ولا يوجد في الثقافة الصينية ما يشبه مفهوم الخطيئة الأصلية الذي ينظر إلى الطبيعة الإنسانية باعتبارها فاسدة من حيث المبدأ وتتطلب الصقل والتطهير. من هنا يؤكد لاو تسو لنا على ضرورة ثقة الحاكم بالناس وبطبيعتهم الأصلية الحيرة، وذلك بعدم التدخل في شؤونهم عن طريق سن كثير من القوانين والشرائع، لأن كثرة هذه القوانين والشرائع تشعر الناس بضغط الحاكم وبأنهم ملزمون بالاستقامة لا مخيرون بها، فيسبون طبيعتهم ويلجؤون إلى الخبث والحيلة في التعامل مع السلطة ويلجؤون إلى مقاومتها بشتى الوسائل. من هنا فإن أفضل طريقة لحكم الناس هي الترام مبدأ اللا فعل وعدم التدخل في شؤون الرعية، لأن الناس إذا لم يشعروا بوطأة السلطة عادوا إلى طبيعتهم الأصلية الطيبة، وانتعشت أحوالهم من تلقاء ذاتها دونما حاجة إلى قوانين صارمة وعمومات رادعة. لهذا يقول لاو تسو في الفصل 58.

عندما تكون الحكومة غافلة

يتسم الشعب بالساطة

عندما تكون الحكومة يقظة

يتسم الشعب بالخبث.

ويقول في الفصل 60:

عندما تُحكم الدولة وفق التاو

يفقد الشر سلطانه

وعندها يعزو كل شخص الفضل للآخر.

والتواضع هو سمة الحاكم التاوي، إنه يسير في المؤخرة بدلاً من المقدمة،

وإذا سار في المقدمة لا يشعر بسلطته أحد، يقول في الفصل 66.

يندو النهر ملكاً على مئات الجداول

لأنه أوطأ منها منسواً

لذا من أراد أن يحكم أمة

عليه أن يتضع أمامها

ومن أراد أن يحكم شعباً

عليه أن يسير وراءه أولاً

وإذا سار في مقدمة الركب

لا يشعر بوجوده أحد.

هذا التواضع ينبغي أن يكون من السمة المميزة للعلاقات الدولية أيضاً.

يقول المعلم في الفصل 61:

على الدولة الكبيرة أن تكون مثل سرير النهر

حيث تلتقي كل مياه الأرض إنها للبقية مثل المرأة

المرأة تحصل على غيتها من الرجل بالسكون

عندما تلجأ المرأة إلى السكون تتخذ الوضعية السفلى

لذا فإن الدولة الكبيرة عندما تتخذ الوضعية السفلى

تكسب الدولة الصغيرة.

وفي أكثر من موضع ينتقد لآو تسو الحرب والروح العسكرية ، وينصح الحاكم بعدم اللجوء إليها فإذا كان لا بد منها على الحاكم أن يعجل في إنهاؤها، وعند الانتصار عليه أن يقيم طقوس الحداد بدلاً عن طقوس الاحتفال يقول في الفصل 30

حيثما تعسكر لقوات بنبت شجر الشوك
وفي أعقاب الجيوش الحرارة يذوي الحصاد
إذا كان لابد من الحرب فعجل في إنهاؤها
عجل في إنهاؤها ولا تتفاخر
عجل في إنهاؤها ولا تبجح
فورة القوي يعقبها الوهن
وهذا ليس من التاو
من يسر عكس تيار التاو
يأت إلى نهاية سريعة

ويقول في الفصل 31:

لأن السلاح أداة شوم
فإن رجل التاو لا يلجأ إلى استخدامها
فإذا كان لا بد منها استخدامها في حياد
تمجيد الانتصار يعني الإغلاء من شأن القتل
ومن يعني من شأن القتل لا مكان له في المملكة
عندما يُقتل العديد من الناس نبيهم يحزن وأسى
ولهذا عند الانتصار علينا أن نقيم طقوس الحداد.

إن الحاكم الذي يدرك تناوب الأقطاب وتعقب الأحوال يعرف أن فورة القوة يتلوها الوهن، ولذا فإنه لا يتطرف أو يغالي إذا أحس من جانبه قوة، ولا يخنع إذا أحس من حانبه ضعفاً. في صيرورة الطبيعة لا يوجد تطرف بل توازن، فإذا أدركت موقعك في هذا التوازن سلمت، وإذا تجاهلته أتيت إلى نهاية سريعة. رجل الدولة لتاوي لا يلجأ إلى السلاح أولاً، وإذا كان لا بد من شئ الحرب عليه أن يخوض حربه في حياء نفسي يخلو من الانغماس العاطفي التواوي يحارب وهو في حالة من الصفاء الذهني والنفسي، ولا يسمح لمواقفه أن تكون موجهاً له. كما أنه يتفادى ما تثيره الحرب من مشاعر العنف والرغبة في القتل المجاني والتدمير وبشكل خاص عليه أن يتخلص مما يثيره الانتصار من إحساس زائف بالمجد. فلا مجد في الانتصار لأنه لا يتحقق إلا على أشلاء ألوف القتلى من الجاسين.

ولكن بما أن الحرب شر لا بد منه أحياناً، فإن لا وتسو لا يتخلف عن تقديم نصائحه في فن التكتيك العسكري الذي يقوم على مبدأ اللا جهد. يقول في الفصل 69:

لا أحرق على لعب دور المصيف، بل ألزم دور الضيف
لا أجرؤ على التقدم قد أنمله، بل أراجع مسافة قدم
هذا ما يدعى بالتقدم نحو الأمام دون حركة باتجاه الأمام
هذا ما يدعى بتشمير الأكماد دون إظهار الساعدين
وإلا يلقا بالخصم دونه هجوم
بحمل السلاح دون إظهار السلاح.

إن مفهوم اللا جهد التواوي يعني أن تنجر عملك دون قسر وباستخدام أقل ما يمكن من القوة، وذلك عن طريق السير مع التيار لا ضده إنه أشبه بالملاحة الشراعية التي تستفيد من حركة الهواء واتجاهاتها الطبيعية، وبالسباحة التي تستفيد من خصائص دفع الماء، وبالتدحرج على المنحدر، ويلعبة الجيدو التي

توجه قوة الخصم صده. ولا وتسو يطبق هذا المفهوم هنا على التكتيك العسكري. فالقائد المحنك في رأيه يوفر قدراته القتالية ولا يهدرها في المبادرة بالهجوم إنه يتظر ويتربح هجوم الخصم من أجل الإيقاع به والإفادة من قوة هجومه في تشتيت شمله. وهو يستخدم مجاز الضيف والمضيف لشرح وجهة نظره. فالضيف في العادة يلزم موقفاً متحفظاً في سلوكه وجلسه وكلامه، بينما يهدره المضيف بالترحاب وطرق المواضيع المختلفة وإظهار حسن الضيافة، هذا الموقف السلبي للقائد العسكري ليس سلباً في جوهره بل هو نوع من الهجوم والتقدم نحو الخصم دون حركة توحى بالتقدم والهجوم. ولنتيجة المراقبة هي الإيقاع به بأقل قدر من الجهد وهدر الطاقة

أخيراً لا يملك لاوتسو إلا أن يعقب بأسى قائلاً:

كلماتي سهلة الفهم والتطبيق

ومع ذلك لا أحد يفهمها أو يعمل بها

كلماتي تأتي من نبع الكلمات

والأفعال تتطلب من يقوم بها

لأن الناس لا يعرفون هذا

فإنهم لا يفهمونني. (الفصل 70)

الناوية الطقسية:

إن طريق الحكمة الذي أسس له المعلم الأول لاو تسو، وطوره تلامذته من بعده، وأهمهم شارحه الرئيسي تشو نغ - نزو الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، قد تحول بمرور الوقت إلى طريقة دينية طقسية تبنت العديد من الممارسات اليوغية الهادفة إلى السيطرة على الجسد واكتساب القوى الخارقة، كما داخلتها أفكار خيمائية وسحرية حولتها من نظرية وممارسة فلسفية إلى نظرية وممارسة سحرية بهدف إلى إطالة العمر وتحصيل الخلود الفردي

على لرعم من أن هذه الصيغة من التأوية قد اتخذت شكلها الواضح للمرة الأولى خلال عصر أسرة هان، أي فيما بين القرن الأول قبل الميلاد والقرن الثالث بعد الميلاد، إلا أن حدودها نضرب بعيداً في الماضي الصيني من خلال توجهات شعبية تهدف إلى الإفادة من أثر قوتي اليانغ والين على الصحة والسعادة وطول العمر، وتوجيهها من أجل إطالة حياة الفرد وتأخير التدهور الطبيعي للجسد. ويدو أنه لا يوجد شعب آخر اهتم بالشيخوخة وفكر في كيفية التعامل معها مثل الشعب الصيني.

وفي الحقيقة فإن التأوية الحكموية لم تعر مسألة إطالة الوجود الأرضي في هذا العالم اهتمامها، ولا هي التفتت بحدية إلى مسألة الخلود، وإنما سعت إلى التوافق في هذه الحياة مع العمليات الجارية في الكون، وأكدت على ضرورة التطابق مع تناوب اليانغ والين، الحياة والموت، التمايز والوحدة، الوجود واللا وجود، والذي يقود إلى التناغم مع التاو. ولكن هنالك مقاطع إشكالية عند لاو تسو اعتمدت عليها التأوية الطقسية وفسرتها بما يتلاءم ونهجها. ونحصن بالذكر اثنين منها يردان في الفصل 50 والفصل 55. يقول لاو تسو في الفصل 50

إن من يتقن فن الحياة

لا يواجه كركدن أو نمر في سفر

ولا يؤذيه سلاح في معركة

إد لا موضع في جسده لمخلب الوحش

ولا مكان في جسده لطعنة سلاح

لمذا؟

لأنه لا موضع فيه للموت منه نصيب

ويقول في الفصل 55.

من يكتسب الـ"ي" يغدو كالوليد الجديد

الهوام الصارة لا تلتسه
الحيوانات الكاسرة لا تقفز نحوه
الطيور الجارحة لا تنقض عليه
عظامه طرية وعضلاته لينه ولكن قبضته قوية
لا يعرف اتحاد الذكر والأنثى ولكن قضيبه يتعصب
لأن طاقته الحيوية في أوجها
بصرخ طوال النهار من غير أن يبع صوته
ذلك أنه في ناغم داخلي
معرفة التماسق الداخلي هي البقاء في الحقيقة
البقاء في الحقيقة يعني الاسنارة

لكي نفهم هذه الإشارات المجازية إلى مناعة من اكتسب التور، عند لاو
سو، علينا أن نرجع إلى شارحه الرئيسي تشوانغ تزو الذي يقول:
«عندما يسقط رجل مخمور من عربة منطلقة، قد لا يموت ولكنه يشعر
بعض الألم. وعلى الرغم من أن عظامه مثل عظام بقية الناس، إلا أنه يواجه
الحادثة بطريقة مختلفة، ذلك أن نفسه في حالة من الأمن والطمأنينة. فهو لم يكن
واعياً لركوبه في العربة ولا لسقوطه منها، والأفكار حول الحياة الموت لا تجد
سبيلها إلى قلبه من هنا فإنه لا يعاني نتيجة لاصطدامه بالأشياء فإذا كان لدخمة
أن تمد الإنسان بمثل هذا الإحساس بالطمأنينة، فم بالك بما يمكن للتلقائية أن
نعمه به».

ويقول أيضاً:

«الناس في الأيام الخوالي لم يعرفوا حب الحياة ولا كره الموت. الولوج إلى
الحياة لم يكن بهجة لهم، والخروج منها لم يكن يثير لديهم الجزع والمقاومة

بهدهء كانوا يأتون وبلا ضجيج كانوا يمضون، لا ينسون ما كانت عليه بدايتهم ولا يتساءلون عما ستؤول إليه نهايتهم لقد قبلوا الحياة واغتنطوا بها، ثم نسوا وآلوا إلى حالة ما قبل الحياة. وبهذا لم يكن لديهم بية أو رغبة لمقاومة التاوء. ويعول أيضاً:

«العارفون بالتاوء يقبضون على المبادئ الأساسية. من يقبض على المبادئ الأساسية يعرف كيف يتعامل مع الظروف والأحوال من يعرف كيف يتعامل مع الظروف والأحوال لا يترك نفسه عرضه للأذى. عندما يمتلك الإنسان فضيلة التوء الكاملة (تي) فإن النار لا تحرقه والماء لا يغرقه والحر والبرد لا يوجعانه ولجوارح والكواسر لا تؤذيه. لا أعني بذلك أن صاحب ال«تي» يقتل من شأن هذه الأمور ويستخف بها، وإنما أعني أنه يميز بين ما هو خطر وما هو آمن، ويرضى بحس الحظ أم بسوءه، ويلزم الحذر في غدوه ورواحه. ولهذا لا شيء يمكن أن يسبب له الأذى»

فالتوءية الحكومية تؤكد على ضرورة أن يحيا الإنسان حياة طبيعية خلال الفترة المقدرة له في هذه الدن، بدون خوف من الموت أو تعلق وشغف بالحياة. كما تؤكد على ضرورة حفظ البقاء عن طريق السير مع تيار الطبيعة وعدم معارضة التاوء. إن الفرص في البقاء وطول العمر أفضل عندما لا تؤرقنا فكرة الموت ولا يملكنا هاجس البقاء. وهذا ما عناه لاوتسو عندما قال بأنه لا موضع في جسد التوءي لطلعة سلاح لأنه لا موضع في جسده للموت. فالتاوي معني بالحياة ويعرف كيف يسير عبرها، ولكنه غير هباب من الموت ويعرف كيف يموت أيضاً.

ولكن كان للتاوءية الطقسية رأي آخر في هذه المسألة. لقد أراد روادها الإفاة من صيرورة لعمليات الطيعية من أحل تحسين الصحة واكتساب جسد قوي سليم ثم تجاوزا هذا الهدف مطلعين إلى إفاة بقاء الفرد في هذه الحياة أطول فترة ممكنة متمتعاً بصحة جيدة وجسد سليم. ثم تحاوزوا هذا متطلعين إلى الخلود عن طريق تنمية «دات روحانية» تنجو من الموت السدي يلحق بالجسد

لتابع حياتها في استقلال عنها. ولتحقيق هذه الغايات لجؤوا إلى تقنيات متعددة منها تمارين التنفس اليوغية، واتباع قواعد صحية خاصة، ويطام غذائي خاص، كما لجؤوا إلى الخيمياء السحرية والطقوس الجمعية والفردية، والتمسوا عون الآلهة التي لم يكن لها مكان في التاوية الحكومية، ومارسوا أشكالاً متعددة من التدريبات اليوغية

ويروي أحد المؤرخين الصينيين من القرن الأول قبل الميلاد، أن الإمبراطور وو - تي من أسرة هان، والذي عاش في القرن الثاني قبل الميلاد قد تحول إلى التاوية الطقسية على الرغم من رعايته سابقاً للكونفوشية، وذلك تحت تأثير زوجته وحاشيتها، وأنه أحاط نفسه بالمستشارين والحكماء التاويين، الذين دفعوه إلى إحداث بدع جديدة على الديانة الصينية التقليدية. ويروي ذلك المؤرخ أيضاً أن العراف التاوي لي شاو تشون قد كشف للإمبراطور عن أسرار عدة تتعلق بإطالة الحياة وتحقيق الخلود، ومنها تقنية تحويل مادة كبريت الزئبق إلى ذهب، وصنع أواني من هذا الذهب يقدم له فيها الطعام والشراب، ومنذ ذلك الوقت تداول الناس الأخبار عن وصفة تحول الدم إلى مادة يمكن أكلها من أجل اكتساب الخلود.

لم يقتصر هذا الهوس بإطالة العمر وتحقيق الخلود على الطبقة الأرستقراطية، وإنما تعداها إلى عامة الشعب الذين وجدوا أيضاً أن بمسئطاعهم اتباع هذه التعميمات لدفع الفساد عن الجسد الإنساني. ولما كان الأفراد يحدون صعوبة في أن يمارسوا على النطاق الفردي جميع تقنيات التاوية الطقسية، فقد درجوا على الالتقاء في جماعات تعين أعضاها وتوجههم. وبذلك نشأت طوائف تاوية سرية تخطت أنماط التنظيمات الاجتماعية التقليدية، وانتشرت على أصقاع واسعة فيما يشبه تنظيم الكنائس المسيحية. وهذه ظاهرة لم تعرفها الحضارة الصينية من قبل. كان من أشهر هذه الطوائف تاوية سرية وأقواها الطائفة المعروفة باسم Wu Tou Mi Tao التي أسسها تشانغ تاو لينغ الذي ارتحل من المناطق الشرقية في الصين إلى المناطق الغربية، وأسس هذه الطائفة المكرسة للممارسات السحرية الهادفة إلى تحقيق الصحة وإطالة الحياة، والتي



داخلتها عناصر كثيرة من العقائد الزرادشتية التي كانت منتشرة في غرب الصين. وقد تم تعديس هذا المعلم بعد مرته وأعطى لقب «المعلم السماوي» على أساس أن لاو تسو قد تجلى له من عالم الأرواح وأعطاه توجيهاته وتعليماته. ويقال أنه اكشف صيغة الوصفة السحرية للخلود وصعد حياً بجسده إلى السماء بعد أن عاش قرابة 120 سنة، وذلك من أعلى قمة جبل لونغ هو على طهر نمر. اكتسب في حياته لقب الحبر الأعظم، وهو اللقب الذي حملته خلفاؤه الذين حققوا سطوة سياسية واسعة، وبقوا في هذا لمنصب حتى العصور الحديثة على الرغم من التحلل وانتفكك الذي حل في الطائفة

خلال القرن الثالث الميلادي حصلت نهضة مفاجئة للتاوية الحكومية من خلال حركة عامة دعيب بالتوية الجديدة، وضمت عدداً من المدارس الفكرية التي ازدهرت بتأثير إعادة نسخ وتداول الكلاسيكيات التاوية القديمة. وإلى جانب التاوفي تشينغ ومقالات تشوانغ تزو وكتاب التحولات، فقد أعيد الاعتبار مجدداً لكتابات شخصية غامضة من قصر تشوانغ تزو يدعى ليه تزو. ولكن التاوية الطقسية تابعت مسيرتها وتحولت تدريجياً من حركة ذات طابع سحري إلى دين مؤسسي له آلهته وعقائده وتصوراته المحددة عن الحياة الثانية. فقد كاد على قادتها من صانعي المعجزات، من أجل مزيد من الضبط والتحكم في الرعية، أن يزودوها بكل ما يتمتع به لادين من مؤيدات ولكن كن على هذه الديانة أن تصارع البوذية القادمة من الهند والتي كانت تنتشر بسرعة في جميع أرواح الصين، واتخذ هذا الصراع طابعاً قومياً وعلى الرغم من أن الإمبراطور هوان، الملك الثاني في أسرة هان قد أصدر مرسوماً عام 165م يقر فيه تقديم القرايين إلى لاو تسو ووافق على بناء معبد له، إلا أن الديانة التاوية لم تلق الاعتراف الرسمي الكامل إلا في القرن السابع الميلاد، وعلى يد الإمبراطور لي شيه فين مؤسس أسرة تانغ العظيمة. فقد حرى في هذا العصر تعديس لاو تسو تحت اسم «الإمبراطور الغامض الأصل»، وجعلت له بطاقة سماوية على طريقة الوداء، وجرى جمع الكتابات التاوية التي صارت الآن كثيرة العدد في ما يشبه الكتاب المقدس التاوي، وأنشئت المعابد على نطاق واسع.



على الرغم من استمرار الديانة التاوية حتى العصور الحديثة، إلا أنها عانت تدهوراً مستمراً وخسرت الكثير من مواقعها أمام البوذية. واليوم يمكن اعتبارها ديانة ميتة على الرغم من استمرار بعض الجماعات بممارسة طقوسها السحرية سرّاً وبعبداً عن عيون السلطات الشيوعية المحلية. المكان الوحيد الذي بقيت فيه التاوية حية هو جزيرة تايوان، وإن كان على نطاق أضيق بكثير من الماضي. وهنا ما زال الكهنة في المعابد التاوية يقودون الاحتفالات الدينية أمام مذبح البحور على إيقاع الطبول التي تقود أقدام الراقصين الذين يؤدون رقصاتهم الدينية القديمة العهد.

الفصل الرابع

الكونفوشية

تأليف : Wing - Tsit Chan

ترجمة : عبد الرزاق العلي

الكونفوشية

أسس الكونفوشية الأصلية:

آذن التغلب على سلالة شانغ (1751 - 1122 ق م) من قبل سلالة تشو (1111-249 ق م) بابشاق عهد جديد من التحول الراديكالي في التاريخ الصيني لعدة مئات قادمة من السنين.

وبالرغم من اعتقاد بعض الباحثين بوجود الإقطاع في الصين من عصور الأساطير، إلا أن النظام الإقطاعي قد جاء متأخراً، لكنه أراح سرعة الطام الرعوي القديم. ولتتمين الإمبراطورية المقامة حديثاً فقد دشّن حاكم سلالة تشو (المتوفى 1049 ق م) نظام تمتك محدد مانحاً من خلاله الإقطاعات لأقربائه ومعاونيه المخلصين. ولم يثبت حكام سلالة تشو شرعيتهم من خلال إدعائهم بالأصل الإلهي لفودهم، بل من خلال تأكيدهم على أن مؤسسي السلالة كانوا رجالاً من أصحاب الكمال الأخلاقي، وهذا يعني أنهم كانوا حكماء، وقد أقرت بحكمتهم وكمالهم أبوه السماء (تي يين Tien). وقد مجّد الكثير من العصائد من بداية سلالة تشو الملك الأول في السلالة (وين Wen)، وادّعت هذه القصائد أن مؤسسي السلالة قد تلقوا صكاً وتأييداً إلهيين لتمتع شخصياتهم بالفصيلة.

وقد انتقل مفهوم الألوهة تحت حكم سلالة «تشو Chou» من «تي Ti» المعجّد والكلي القدرة والذي منح الشرعية لسلالة «شانغ Shang» وأقام العدل الإلهي على هواه، إلى قوة السماء لمنزّهة «تي يين Ti, en» مانحة الحياة والمبادئ الأخلاقية واستمرت صفوس التعبد بتقديم القرابين للأرواح، وبخاصة أرواح الأسلاف، بنفس الزخم والشاط. وبينما كانت أرواح سلالة شانغ تُطاع لنفوذها، كانت أرواح سلالة تشو تُعبد من أجل تمجيد الفصيلة التي تحسّدها.

وكما تبين السجلات فإن حكام شنغ لم يكونوا ليأدروا بإي عمل مهم من دون الحصول على موافقة ورضا الأرواح وذلك من خلال تقديم القرابين وطقوس التعبد، بينما لم تكن أفعال كهذه تحدث في سلالة تشو لأنها لم تكن لتقتنعهم غالباً أو لأنها لا تركز على سرر أخلاقي.

وكما يبين كتاب الطقوس لي تشي Li chi، فإن «أهل سلالة شانغ يبجلون الأرواح، ويخدمونها ويضعونها على رأس المراسم الاحتفالية، أما أهل سلالة تشو فيمجدون المراسم ويخدمون الأرواح ويحترمونها ولكنهم يحافظون على مسافة بينهم وبينها، إنهم يقربون أقرب للإنسان الحي وأوفى له».

وعلى الرغم من هذا التحول النوعي في ممارسة الطقوس فإنه سلالة تشو أبحاث لآل سلالة شانغ أن تستمر في طقوس الاسترحام لـ (Ti).

وصادف أن انتقلت الصين في هذه الفترة من عصر البرونز إلى عصر الحديد، حيث أصبح المعدن الجديد العملي والأقل تكلفة متوفراً لقطاع كبير من السكان بمن فيهم العامة

وقد أدى ذلك إلى توزيع أكبر للثروة وإلى إنتاج أدوات ومنتجات جديدة، وإلى تجارة رائجة ومراكز تجارية، وإلى أسلحة واستراتيجية حرب، ولقد أدى اعتماد طبقة النبلاء على العامة وأصحاب الحرف إلى تحولات بطيئة ولكن جذرية في بنية النظم الاجتماعي الإقطاعي، حيث تراجع التأكيد على حق توريث البكر وتوريث المركز الاجتماعي والسياسي للأبناء لصالح التأكيد على الاعتراف بالموهبة والمقدرة العقلية والجسدية. ومع حلول الفترة التي يغطيها كتاب كونفوشيوس المعروف بحوليات الربيع والخريف «722-418 ق.م» فإن التميز الفردي كان يوصل عادة إلى التميز السياسي، وأصبح تعبير Hsien الذي يدل على رجل الفضيلة والكفاءة، وتعبير Sheng الذي يدل على الحكيم، يستعملان تبادلياً، الأمر الذي يدل على توجه ثقافي متقدم نحو مفهوم كمال الإنسان الفرد وخبرته وثيقته تعود إلى القرن السابع ق.م أن عبداً خبيراً في الري قد أصبح موظفاً رفيعاً. وأثناء حكم «تسو تشوان» حاكم مقاطعة هسيانغ،

أعلن عالم أن الخلود لا يتركز على استمرار «هُن Hun»⁽¹⁾ و«بو P.O»⁽²⁾ ولكن الخلود يتركز على ما يقدمه المرء من فضيلة وإنجازات وعطيات. في هذا المناخ العام وُلد كونفوشيوس (511-478 ق.م).

كونفوشيوس والفكر الكونفوشي:

كونفوشيوس هو الترجمة اللاتينية للعبارة الصينية كونغ فو تزو Kung Fu Tzu، حيث كونغ تعني السيد. يعود كونفوشيوس بنسبه إلى طبقة النبلاء، ولكن في الوقت الذي وُلد فيه كان قد حل الفقر بعائلته وكان والده موظفاً صغيراً، تزوج في آخر عمره للمرة الثالثة من امرأة من عائلة بين yen بعد التضرع للجبل المقدس تاي - Tai رُزق الزوجان بولد سمياً تشي يو Ch'eu وُدعي بعد بتشونغ ني Chung - Ni وهذا هو فيلسوفنا كونفوشيوس.

توفي والده ولم يكن قد تجاوز الثلاث سنوات من العمر عندما أصبح في التاسعة عشرة من عمره تزوج بامرأة من بن كوان Pín Kuan في ولاية سونغ. وقد رُزقا بولد وبنت استطاع كونفوشيوس أن يحصل تعليماً عالياً ربما كان أعلى تحصيل في عصره، من دون أن يكون لديه معلم نظامي وبدأ يجتذب التلاميذ وهو في العشرينات من عمره. وقد خدم ككاتب في موطنه في تلك الفترة، حيث مسك حسابات الحبوب والحيوانات التي كانت تقدم كقرابين دينية. ومع لاشك فيه أن عمله هذا قد أثار اهتمامه بالقرابين والمراسم الاحتفالية الدينية وبحسب الرواية الأسطورية فإنه قد ارتحل في ثلاثينيات وأربعينياته إلى عاصمة حكام سلالة تشو ليطلب المشورة والنصح من الفيلسوف الطاوي «لاو تسو Lao Tzu» حيث كان وصياً على الأرشيف المتعلق بالمراسم الاحتفالية. عند عودته إلى موطنه «لو Lu» بعد عدة أشهر، اصطدم بوضع سياسي يزداد سوءاً بشكل مضطرب، ولكي يتجنب نشوب عداوات أهلية فقد هرب إلى ولاية «تشي Chi» المجاورة حيث قدم النصيحة والمشورة لحكومتها

(1) «هُن Hun»: هو روح ذكاء الإنسان وقوة النفس

(2) «بو Po» هو روح الطبيعة البشرية في الإنسان

عاد بعد فترة من الزمن إلى لو Lu واستمال الكثير من التلاميذ. وقد عين قاضي صلح في لو Lu وهو في الحادية والخمسين وكان ذلك سنة 501 ق.م. وأصبح في نفس السنة وزيراً للأشغال العامة، وعمل فيه بعد وزيراً للعدل وأضيفت إلى مهامه العلاقات لخارجية أيضاً. وقبل أنه استطاع أن يجعل السلم يسود عندما كان قاصباً، وسجله المهني مليء بالنوادر عندما كان قاضياً أو وزيراً للعدل حيث إن الحاجيات كانت تترك على قارعة الطريق، وكان الناس يخلدون إلى النوم دون أن ينفقوا أبوابهم في عام 498، حصلت ثلاث عائلات في لو على نفوذ قوي وهددت سلطة حاكم لو «عندها أمر كونفوشيوس تلامذته أن يدمروا البلدات الثلاث للعائلات الثلاث لكي لا يبقى أي قوة تركز عليها، وقد أنكر معظم الكونفوشييين هذه الحادثة لتجنبوا أي رد فعل سلبي ضد كونفوشيوس كما هو واضح وبرغم أن هذه الوثيقة موضع نقاش فإن الحقيقة تُظهر أن كونفوشيوس قد أنهمك في لعبة السلطة وربما لأسباب أثنائية، وهذا ما خلق تشوشاً عند الكونفوشييين، وقد توقف منتقدو كونفوشيوس عند هذه الحادثة وأدانوه على دعمه الخطير للأتوقراطية

مهما يكن، فإن نجاحه في موطنه لم يكن ليعكس نجاحاً في ولاية تشي Ch'i. وفي تلك الفترة أرسل حاكم تشي Ch'i إلى حاكم «لو Lu» ثمانين راقصة للترفيه عن الحاكم وحاشيته، وبعد وصول الرافصات امتنع حاكم «لو Lu» عن عقد جلسات المحكمة الصباحية وعندما تأكد كونفوشيوس أنه لم يعد باستطاعته التأثير على الحاكم، غادر الولاية مرتحلاً مع بعض تلامذته متحولاً في تسع ولايات على مدى ثلاثة عشر عاماً. وكانت تُطلب مشورته في فن الحكم في معظم الولايات التي زارها.

ولكنه حوَصر في إحدى الولايات واحتجز في أخرى وكان هدفاً للاغتيال في الثالثة. وكان واضحاً أن أفكاره الراديكالية تشكل تهديداً جدياً للحكام، وعاد إلى ولاية «لو Lu» وهو في الثامنة والستين ليواصل التعليم وربما الكتابة.

تؤكد الرواية أن كونفوشيوس قد كتب حوليات الربيع والحريف «تشون تشيو Ch'un Ch'iu» اعتماداً على الوثائق التي كانت في موطنه من عام 722 إلى

481ق.م ومن هنا عرفت هذه الفترة بالحواليات، وقد كتب أيضاً التفسير لعشرة (الأجنحة العشرة) لكتاب التحولات - أي تشينغ I Ching. وكما يُسبب إليه تحرير بقيه الأعمال الكلاسيكية الستة والمعروفة بعدوين: كتاب المزامير (شبه تشينغ Chih Ching) وكتاب التاريخ - شو تشينغ (shu Ching) وكتاب الطقوس (لي تشي Li chi) وكتاب الموسيقى (يويه تشينغ Yueh Ching). لكن الدراسات الحديثة قد نقضت الكثير من هذه الرواية بالرغم من الاعراف أن كونفوشيوس كان على علم بكثير من هذه القصائد والوثائق التي دخلت فيما بعد ضمن الأعمال الكلاسيكية من المحتمل أن يكون قد كتب حواليات الربيع والخريف وواحداً على الأقل من «الأجزاء العشرة». توفي كونفوشيوس في الثالثة والسبعين من عمره حائلاً الأمل من حياة العامة الذين عاصروهم، ولكنه بالتأكيد قد اعتبر أعظم حكيم وفيلسوف في التاريخ الصيني من قبل الأجيال اللاحقة

جُمع حوارات كونفوشيوس مع طلابه بالإضافة إلى نصائحه لحكام عصره في مختارات من قبل أتاعه بعد عدة عقود من وفاته. وجمعت بعض تعاليمه الأخرى، في «لدرس الكبيرة» (توهسوية To Hsueh) وفي «عميدة المتوسط» (تشونغ بانغ Chung - Yang) لم يتحدث عن الظواهر الغريبة ولا عن ختنال النظام ولا عن الأرواح

ونادراً ما ناقش قضايا المنفعة والقدر أو حتى فضيلة الـ «جَن» Jen، والتي تعني الإنسانية (= المروءة) والإحسان. لم يُسمع طلابه إلا القليل من التأملات المجردة عن الطبيعة البشرية أو عن صراط السماء ومع ذلك فإن آراءه المتواضعة وصحت الأساس للثقافة الصينية وسل تطورها.

مارس كونفوشيوس، من خلال أفكاره، تأثيراً هائلاً على الحياة والفكر الصينيين لأكثر من ألفي عام، كما وانتفعت، وبشكل منتظم، من تعاليمه كل من اليابان وكوريا وفيتنام لقد علم كونفوشيوس الأدب وطرائق السلوك والإخلاص والإيمان، وغالباً ما كن يتحدث في التاريخ والشعر وممارسة الشعائر الدينية وقد أسس لتقليد في التربية الليبرالية والأخلاقية في الصين استطاع أن يتغلب على عُرف سائد يكرس النفعية والذي كان يهيمن على الثقافة الصينية في ذلك



العصر والأهم من كل ذلك أن كونفوشيوس استطاع أن يجعل التعليم متاحاً للجميع من دون أي تمييز بين الطبقات، بعد أن كان محصوراً بطبقة البلاء قبل ذلك وبإتاعه التقاليد فقد حافظ على تمجيد ألوهة السماء «تين» Tien العظيمة والجليلة، وقد علّم طلابه كيف يعرفون السماء وكيف يقفون خاشعين بين يديها. ومن اللافت أن كونفوشيوس لم يعتبر ألوهة السماء كـ«تي» Ti، والذي هو الرب أو الحاكم الإلهي، بل اعتبره الحضور الروحي الجليل والقوة الأخلاقية الأعظم ومصدر كل شيء وليس هناك من شك أن كونفوشيوس قد حوّل المفهوم الصيني للسماء جذرياً من الكائن لمجرد إلى الكائن الروحي الأخلاقي. كان لديه إحساس عميق بتكليف السماء له وقال مرة إنه قد تلقى أمر التكليف في سن الخمسين مع أنه نادراً ما تحدث عن الأرواح، إلا أنه قد اهتم كثيراً بالأسلاف ودعا إلى المشاركة كفرص عين في طقوس التقرب من الأسلاف. أما فيما يتعلق بأمور الدين فقد كان يؤكد على البرهان الفعلي وليس على الحدال، حيث ركزت خطبه ودروسه على الإنسان والمجتمع بشكل كلي تقريباً.

كان المفهوم الفلسفي الإنساني يتطور على امتداد عدة قرون، لكنه لم يصل حد النضج إلا على يد كونفوشيوس، عند سؤاله عن الأرواح أجاب: «إذا لم يستطع المرء خدمة البشر فكيف له أن يخدم الأرواح؟» وعدم سئل عن الموت أجاب: «إذا لم تستطع معرفة الحياة، فكيف تستطع معرفة الموت؟» وأعلن أن «الإنسان هو الذي يستطيع أن يجعل الصراط (المبادئ الأخلاقية) عظيماً وليس الصراط هو الذي يرفع من شأن الإنسان»، يتبين هنا تأكيد على الممارسة الأخلاقية في الأساس. وقد قدم كونفوشيوس مفهوماً جديداً للإنسان الكامل اندي دعاه «تشون تزو» Chun Tzu. وقد كانت هذه التسمية مستخدمة للدلالة على الحاكم أو ابنه، أي على صاحب مكانة اجتماعية مرموقة، حيث تتساوى المكانة الأخلاقية مع المكانة الاجتماعية في المجتمع الإقطاعي الصيني ما قبل الكونفوشي. ولقد استعمل كونفوشيوس مصطلح «تشون تزو» ليدل على الحكم في عدة مواضع في المختارات، لكنه أعطى للمصطلح معنى جديداً أيضاً حيث عني به الرجل الكامل أخلاقياً والذي هو «الإنسان المثالي» (Superior Man).



«قد طرَحَ هذا المصطلح في المختارات مئة وسبع مرات. وأعلن كونفوشيوس أن الإنسان المتسامي هو الإنسان الحكيم والمحِب والشجاع والمخوَّض في دروب الحياه والذي يقف في حشوع في حصره السماء ويستوعب مشيئتها إنه الإنسان الذي يركِّز جهوده على المبدئ الأساسي، والذي ليس هاجسه إشباع شهواته، أو شدة الدعة في مكان إقامته إنه جاد في أعماله حريص في أقواله، والذي ليس «بالوعاء» الذي ينفع لمهمة واحدة فقط، والذي لا يتخذ مواقف مع أو ضد أي شيء بل يتَّع ما هو صحيح فحسب، والذي يمارس الاحترام والتبجيل والكرم والاستقامة، وهو الذي يقرأ كثيراً دون أن يخرج عن آداب السلوك، وهو الذي يصادق الآخرين على أساس الثقافة ويتكئ على صداقتهم. وقد حدد كونفوشيوس بدقة أكثر ما يعنيه بالإنسان المتسامي عندما قارنه بالإنسان الغرائزي (Inferior Man). يقول كونفوشيوس أن الإنسان المتسامي يوجهه السر بينما الإنسان الغرائزي توجهه المنفعة. يتطور الإنسان المتسامي تصاعدياً بينما يتطور الإنسان الغرائزي تنازلياً. يسعى الإنسان المتسامي إلى أن يتم الصفات الحميدة في الآخرين بينما الإنسان الغرائزي لا يفعل ذلك.

من الواضح أن الإنسان المتسامي يستحوذ على الكثير من الفضائل وأعظم فضيلة علمها كونفوشيوس هي الـ «جن Jen» والتي تعني تحديداً الإحسان، ولكنها في معناها العام تدل على المروءة والإنسانية أو ما يجعل الإنسان كائناً أخلاقياً، وهذا مفهوم جديد آخر يقدمه كونفوشيوس لم يكن موجوداً قبله. قبل كونفوشيوس، كانت تستخدم كلمات مثل «تشان Chan» والتي تعني الصلاح، أو «تي Te» وتعني الفضيلة، ولكنها كانت تتحدث عن فضائل محددة متعلقة بالإنسان، ولم تكن تستخدم كمصطلحات لتدل على الفضيلة الكونية والتي تنبع منها كل الفضائل المحددة والمفصلة. وكما في حالة مصطلح «تشو ترو Chun T'zu» فإن كثيراً من التلاميذ كانوا يأتون عن الـ «جن Jen» باستمرار وقد خصصت أربع ونماون مقالة من أصل أربعمئة وتسع وتسعين في «المختارات» للبحث في هذا المفهوم. وظهر هذا المصطلح مئة وخمسة مرات

على الأقل في المختارات. غير أن كونفوشيوس لم يصع تعريفاً لهذا المصطلح أبداً. ربما لأنه اعتقد أن مفهوم الفضيلة الكونية أوسع من أي تعريف. في جوابه على الكثير من أسئلة تلاميذه كان يقول دائماً إن إنسان الـ «جن Jen» يحب البشر. إنه إنسان يُمثل العجدية والتحرر والصدق والإنقاذ والكرم. هو محترم في حياته الخاصة وجدي في تناوله للقضايا وصادق في تعامله مع الآخرين، هو الذي يقرأ كثيراً ويتشبت بعائته، ويستقصي عن القصايا بحذية ويتأمل الأشياء التي بين يديه. باختصار إنه رجل كل الفضائل. وربما يعتبر جواب كونفوشيوس على سؤال أحد طلابه عن الـ «جن Jen» هو الأشمل والأفضل حينما أجاب: «أن تكون المتحكم بنفسك وأن تستهدي بأصول آداب السلوك، هذه هي المروءة. نرى هنا أن الذات والمجتمع يتوحدان حيث أصول آداب السلوك، هي المرشد للسلوك الاجتماعي».

وقد قال كونفوشيوس مرة أن هناك خطأ يربط تعاليمه، وهذا ما استوعبه تلميذه النابه «تسينغ نرو Tseng - Tzu - 505 - 436 ق.م. حيث أشار إلى أن هذا الخيط هو الصدق في طبيعة المرء الأخلاقية «تشونغ Chung» ومعاملة الآخر كما يعامل نفسه «شو SHU». وقد أجمع شارحو المختارات على مستوى الفرد والمجتمع وي طرح كونفوشيوس قانونه لدهبي بصيغة النفي «لا تفعل للآخرين ما لا ترغب أن تفعله بنفسك». وقد وصف كونفوشيوس إنسان الـ «جن Jen» بالفاعل الإيجابي حيث قال: «ببما ينشد إنسان الـ «جن Jen» بناء شخصيته فإنه ينشد في نفس الوقت بناء شخصيات الآخرين، وببما يلتزم أن يكون عالي الشأن واجهاً فإنه يتمنى أن يكون الآخرون رفيعي الشأن وداحين». وهذا معناه إن إنسان الـ «جن Jen» هو إنسان الفضيلة الكاملة

من بين كل الفضائل التي يولدها الـ «جن Jen» فإن بر الآباء والاحترام الأخوي هما الأعظم بينهما جميعاً، لأن المروءة الإنسانية تتأسس على هاتين الفضيلتين. وبر الآباء مرتبط بحياة لطفوس عند كونفوشيوس حيث علم الناس أن يخدموا آباءهم في حياتهم وأن يدفونهم حسب لطفوس الـ «لي Li».

لم يكن مهماً بالنسبة لكونفوشيوس التمسك الحرفي بالمظاهر الخارجية الملقوس بالرغم من أهميتها، بل المهم هو الخلق الداخلي أو الإخلاص الذي يجب أن يتمتع به القائم بالطقوس، فالطقوس بالنسبة لكونفوشيوس لا تعني السلوك القويم فحسب بل الحالة العقلية الصحيحة أيضاً.

كان من غير المؤلف أن تُقدّم النصائح للحكام، قبل كونفوشيوس، في دفة حكم البلد والتحكم بالناس بحسب معيار أخلاقية ثالثة في عصر كان الرجال فيه متعددون على الحكم من خلال القوة فقط. قال كونفوشيوس في ذلك: «إذا ما حكم الحاكم مملكته بانسجام متوافق مع ناموس الطقوس، لن يكون هناك معضلة ليواجهها»

وعند سأل أمير مرة كيف على الحاكم أن يستخدم وزراءه وكيف على الوزراء أن يخدموا الحاكم، أجاب: «يحب على الحاكم أن يستخدم وزراءه طبقاً لقواعد الطقوس، ويجب على الوزراء أن يخدموا حاكمهم بإخلاص». أما بالنسبة للعامة من الناس فقد أجاب: «قد الناس بالتدابير الحكومية واحكمهم بالفنون والعقاب، عندها سوف يتجنبون ارتكاب الآثام إلا من فقد الإحساس بالشرف وبالأخجل، فقدم من خلال الفضيلة واحكمهم بقواعد الطقوس، عندها سوف يملكهم الشعور بالحجل، بل وأكثر من ذلك سوف يعودون إلى الصراط القويم». ظل هذا المبدأ الأصل لنظام الحكم عن طريق السلوك الأخلاقي بدلاً من القانون والعقاب عقيدة ثابتة في التراث الصيني حتى لو لم يوضع موضع التنفيذ في كثير من الفترات.

وعلى الحاكم، كما يقول كونفوشيوس أن يكون قدوة، عندها سوف يتبعه الناس كما تتبع النجوم نجم القطب، وإذا ما سلك المسؤول الطريق القويم فإنه لن يواجه صعوبة في إدارة نظام الحكم، وإذا لم يقوم نفسه فإنه يستطيع تقويم الآخرين. وإذا كان سرك الحاكم قوياً فإن نظام حكمه سيكون ناجحاً من دون إصدار الأوامر، وإذا لم يكن قوياً في سلوكه الشخصي فعندها لن يلتزم أحد بأوامره حتى ولو أصدره. وقد أخبر كونفوشيوس أحد طلابه «إذا كان إنسان

متسامحاً محباً لآداب السلوك فإن الناس حوله لن يحرقوا إلا أن يوقروه ويحجلوه، وإذا ما كان محباً للاستقامة فإن من حوله سوف يقلون الخضوع له طوعاً. وإذا كان محباً للوفاء والصدق فإن من حوله لابد أن يكونوا صادقين محلصين».

يبدو في الظاهر أن عقائد كونفوشيوس السياسية تركز على الحاكم. ومن المؤكد أن هذا التشديد اللافت للنظر في تعاليم كونفوشيوس على الحاكم غالباً ما أفصى إلى أنظمة حكم اتوقراطية في العهود التالية. مهما يكن، فقد طرح كونفوشيوس نفس الأهمية البلاء الذي قد يسببه الحاكم. وقد أعلن أن على الحاكم أن يكون مقنصداً في الإنفاق وأن يكون محباً للناس وأن يستخدمهم في الأماكن والأوقات الصحيحة. ويجب أن يحسن مستوى معيشة الناس وأن يتيح لهم التعليم. وعندما سأل طالب عن نظام الحكم أجابه بوجوب وحوود ما يكفي من العتاد العسكري والثقة بالناس، وإذا ما كان هناك حاجة لتوزيع مادة أو اثنتين على الناس لسبب ما فلا بد أن تكونا الطعام والعتاد العسكري. مع كونفوشيوس تحولت أهداف حرفة السياسة إلى التأكيد على رفاه الشعب وصرح أن المشكلة التي قد تواجهها الدولة ليست بسبب قلة عدد السكان بل بسبب التفاوت الحاصل بين الناس، ليست بسبب الفقر بل بسبب السخط والاستيلاء. وأعلن أن الدولة المثالية هي الدولة التي يعيش سكانها سعداء بداخلها بينما يرغب الناس الذين هم خارجها أن يأتوا إليها ليعيشوا فيها، نرى هنا أن لتركيز على الناس لا تخطئه العين وقد جادل بعض الباحثين معترفين عقيدة كونفوشيوس في نظام الحكم ديمقراطية بما أنها تعتبر إرادة الناس هي العنصر الأهم في الدولة. وقد يبدو من الشطط أن نصل إلى هكذا إدعاء ولكن لابد من الاعتراف أن ذلك كان تحولاً ثورياً في عصر كان السادة الإقطاعيون يملكون الأرض والناس معاً. وقد حث كونفوشيوس الحكام على أن يرقوا الأشخاص الذين يتمتعون بالفضيلة والمقدرة إلى مراكز أعلى لمساعدتهم في الحكم وهذا بالتأكيد قد رعزع المعتمد على تسليم المراكز القيادية لأبناء الحكام، حيث تحول باتجاه نظام حكم يشارك فيه الناس أصحاب الفضيلة والمقدرة.

وقد حث الحكام أيضاً على أن «يصعوا الأسماء في مواضعها»، تشينغ مينغ «Cheng ming» حيث إن وضعها في مواضعها يتساوق مع إصرار كونفوشيوس على مفهوم المجتمع الإنساني المنظم والتراتبى والمشكّل حسب الطقوس ولابد أن يتوافق عنده الواجب مع القلب: «هالاب لابد أن يتصرف كأب حقيقي والابن كذلك لابد أن يتصرف كابن حقيقي»، وعندما سأله أمير مقاطعة «تشى Ch'i» عن شكل نظام الحكم أجابه: «دع الحاكم يكن حاكماً، والوزير وزيراً، والاب أباً، والابن ابناً».

وبرغم تميز هذه العقيدة بأخلاقيتها وبعدها الاجتماعي بالنسبة لكونفوشيوس فإنها قادت في النهاية إلى مبدأ التوافق بين الماهية «تي Ti» والوظيفة «يونغ Yung»، في الفلسفة الصينية

وقد تبلورت عقدة أخرى كمفهوم فلسفي رسمي ألا وهي عقيدة التوسط والاعتدال «تشونغ Chung». وقد علق كونفوشيوس مرة على طالبين من طلابه بقوله: «ابتعد أحدهما كثيراً، فيما يقول، لكن الثاني لم يتعد كفاية». وامتدح كونفوشيوس المصائد الأولى في كتاب المزمير «كتعبير عن المتعة دون مجون، وكتعبير عن الحزن دون فجائية». ولا تعني هذه لعقيدة بالنسبة لكونفوشيوس إلا أمراً واحداً هو الاعتدال. وقد أصبح لا اعتداد مداً كونياً للاستجم والتوازن في كتاب عقيدة التوسط

وقد عاش كونفوشيوس نفسه حياة اعتدال لم يحدد مرة الكمية التي سوف يشربها من الخمر لكنه لم يضطرب مرة أو يتشوش كان يجمع في أفكاره بين المحافظة والردىكالية، وفي معتقد أن «الكمال هو الفضيلة مع التوسط».

الجيلان الثاني والثالث بعد كونفوشيوس:

حظي أتباع كونفوشيوس بقليل من الاهتمام من 500 إلى 350 ق.م بيد أنه من المستحيل أن نفهم كيف ولماذا سيطرت الكونفوشية على التاريخ الصيني، ولماذا عمت الصين بكاملها دون أن تفهم كيف تطورت تعاليم كونفوشيوس من خلال تلامذته وتلامذة تلامذته وقد تجاوزت أعدادهم أعداد أية مدرسة فلسفية



أخرى بكثير، وكان ميدان شغلهم أوسع وأعرض، وهم في معظمهم إما قد علموا أو خدموا في الحكومات المتعاقبة متبعين بالضبط النموذج الذي صاغه كونفوشيوس وبالتالي واصعين الأسس للإتلاجنسيا الصينية إلى هذا اليوم.

تجبرنا لوثق التاريخة «Shih Chi» أن تلامذة كونفوشيوس قد وصلوا إلى ثلاثة آلاف تلميذ، سبر من بينهم سبعون تلميذاً، ومن المؤكد أن أتباع كونفوشيوس كانوا يشكلون العدد الأكبر في عصره بالسسة إلى أي فيلسوف أو داعية آخر، ومعروف لـ بالاسم مئة واثنا عشر منهم ويتراوح فارق السن بينهم وس كونفوشيوس بس أربع سوات وخمس وأربعين سة، ويتحدرون من عشر إمارات مختلفة، وقدم بعضهم من أقصى الجنوب. وما عدا أربعة تلامذة انحدروا من منبت نبيل فإن البقية جاؤوا من عامة المجتمع، وبعضهم كان فقيراً معدماً إن موضوع النقاش الأساس في «الأقول المأثورة عن العائلة» كونغ - تزوتشيا - يو (K'ung - Tzu Chia - Yu) هو قواعد السلوك وبالأخص طقوس الحداد على الآباء التي تستمر لثلاث سنوات.

وقد تم مناقشة كثير من الموضوعات في كتاب الطقوس وبخاصة الـ«جن Jen» وبر لاءاء، وقواعد آداب السلوك وأعظم ما يمثل الحيل الثاني هو كتاب «الدرس العظيم»، والذي هو في الأصغر فصل من «كتاب الطقوس» الذي يُنسب إلى تلميذ كونفوشيوس «تسنع تزو Tseng - Tzu». ويحتوي الكتاب على أقوال كونفوشيوس في الخطوات الثماني التي هي «تحري الأشياء، وزيادة المعرفة، تربية الإرادة على الإحلاص، تصحيح الذهن، تربية الفرد، تنظيم العائلة، حكم الإمارة، وإحلال السلم في العالم». وبينما تعنى الخطوات الخمس الأولى بالفرد، فإن الخطوات الثلاث الأخيرة تعنى بالمجتمع. ويمكن القول بأن هذه الخطوات تمثل الـ«جن Jen» في التطبيق المنهجي، مع توكيدها على الاتصال الكامل والمعرعه في تعاقب مطقي بين الطابع والبول الداخلية للمرء وحياته في المجتمع. إن إحلال السلم في العالم اعتمد على الحكم الصحيح للدولة، الذي يعتمد بدوره على التصرف السليم للعائلة (تصرف الآباء كآباء، والأبناء كأبناء)، والذي يعتمد بدوره في النهاية على التثقيف الداخلي المؤسس على

«تجري الآباء»، لأنه وبحسب «الدرس العظيم»، إذا ما عانى الأصل من العوضى والتشوش فإن ما يصدر عنه لا يمكن أن يكون منظماً ومسقفاً.

لم يكن تلامذة الجيل الثالث معروفين جيداً، ومعروف لنا منهم بالاسم ثلاثة وثلاثون فقط، ونعلم أنهم قد ناقشوا وبحثوا في بر الآباء وصلاح الطبيعة البشرية والطقوس والشعر والين «Yein» واليانغ «yang»، (قوى الكون الموجبة والسالبة)، والعلاقة بين السماء والإنسان، وتعبئة لطاقة الحيوية «تشى ChiI»، والموضوعات الأربعة الأخيرة جديدة على الكونفوشية وقد أطلق عليها فيما بعد «الجوتشيا» (Ja - Chia). وتعتبر «عقيدة لتوسط» الأثر الأدبي الأهم في هذه الفترة والتي نسب إلى حفيد كونفوشيوس وتلميذ تسنغ تزو Tseng - Tzu المدعو تزو تسو Tzu - Ssu (9493 - 431 ق.م). وقد كان هذا العمل فضلاً من «كتاب الطقوس» بفصل فكرة كونفوشيوس حول الاعتدال والتي تمتدح التوازن والانسجام في الطبيعة الأخلاقية والعقل، والكون. تقول عقيدة التوسط: «إن نهج الإنسان المتسامي يؤدي دوراً في كل موضع ولكن بشكل خاف على الأعيان، حيث يستطيع كل من يؤتى حظاً وافراً من الذكاء المشاركة بالمعارف التي فيه، ومع ذلك فإنه في نهاياته القصوى يأبى حتى على صاحب الحكمة» إنه من الاتساع بحيث لا يمكن لأي شيء في العالم أن يحتويه، ومن الصفر بحيث لا شيء في العالم يمكن أن يجزئه. «وليس لأعمال السماء صوت أو رائحة».

ترفع أقوال كهذه الفكر الكونفوشي إلى منطقة الموراثيات، مسنوى حاول كونفوشيوس نفسه أن يتجنبه. نرى هنا التوكيد على موضوعات الطسعة البشرية ونهج السماء يبدأ العمل بمناقشة «حكم السماء» (Tein Ming) والموصوف كمصدر لطبيعتنا التي يحب أن تسير وراءها ما هو متضمن في هذه المناقشة افتراض أن الطبيعة البشرية خيرة. وقد قال كونفوشيوس بأن الحياة والموت يعتمدان على السماء. وقد أضاف سفر «عقيدة التوسط» على ذلك، أنه بينما الحياة والموت خارج سيطرتنا، فإننا يجب أن نبحث في تثقيف أنفسنا وننتظر القدر يأخذ مجراه، وفيما يخص الكائنات الروحية فإن النص يقول:



لكم تؤكد الكائنات الروحانية من حضور! إنها تشكل ماهية كل الأشياء ولا شيء يمكن أن يوجد من دونها». ولا بد أن نكون صادقين بالمطلق عندما نقدم القرائين لها، مؤمنين أنها تحيط بنا من كل جانب، وهذا يعني أن سر الآباء هو أن تخدم الموتى كما كنا نخدمهم وهم أحياء ويكمل النص بأن الإخلاص ليس هو نهج الإنسان فحسب بل نهج السماء أيضاً وغداً ما يكون صراط الإخلاص غامضاً لكنه غير خافٍ، إنه يؤسس لكل التخيرات والنحولات ويستطيع فقط أولئك المحلصون إخلاصاً كاملاً أن يطوروا طبيعتهم، وأولئك القادرون على تطوير طبيعتهم قادرون على تطوير طبيعة الآخرين أيضاً، كما ويستطيعون أن يطوروا طبيعة الأشياء وأن يساعدوا السماء والأرض في عملية التحول وهكذا يشكلون ثالوثاً مع السماء والأرض. أصبحت الكونفوشية مع هذا النص ديناً وميتافيزيقيا وفلسفة أخلاقية واجتماعية.

مينغ تزو وهسون تزو : Meng Tzu and Hsun Tzu

عاصر التلميذان البارزان مينغ تزو وهسون تزو بعضهما في الفترة من 372؟ إلى 389 ق.م. ورغم سفرهما المواصل والبعيد المدى فإنهما لم يلتقيا أبداً لم يكن مينغ تزو، الذي عرف باللاتينية باسم «مينشيوس Mencius» يعرف هسون تزو، غير أن هسون تزو قد انتقد مينغ تزو وشارك لائتن في تمجيد كونفوشيوس، وآمن كلاهما أن الرجال قادرون على أن يصبحوا تشون تزو Chun – Tzu أي إنساناً كاملاً. وقد قدر كلاهما عالياً فضائل المروءة والاستقامة الأخلاقية الكونفوشية. ودافع كلاهما بشدة عن التربية وعن وضع الأسماء بمواضعها، وعن نظام الحكم الملكي (حيث الضرائب الخفيفة والعقوبات طفيفة والحرب ممكن تجنبها)، وعن ضرورة التمايز الاجتماعي كما هو حاصل بين صاحب المرتبة الرفيعة وصاحب المرتبة الأدنى باختصار كان كلاهما تابعين نجيين لكونفوشيوس، ونتيجة لمعتقداتهما الخاصة فقد تابعا تقدمهما في اتجاهين متعارضين.



وقد قال كورنوشوس مرة بأن الناس يولدون متشابهين ويجعلهم التدريب والممارسة مختلفين وفرضيته التي تزعم أن كل لرجال يمكن أن يصبحوا رجالاً منسامين تحاول أن تبرهن على ذلك من خلال الصلاح الفطري الكامن في الطبيعة البشرية. ويؤكد مينغ تزو أن الإنسان يولد وهو يحمل معه ما سماء كورنوشوس «البدايات الأربع» وهي التعاطف الذي هو علة المروءة، والخيال والنفور اللذان هما علة الاستقامة، والشعور بالاحترام والتبجيل اللذان هما علة آداب السلوك، والشعور بالصبح والخطأ الذي هو علة الحكمة. بالنسبة لمينغ تزو فإن كل الناس يمتلكون المعرفة الفطرية بالخير والإمكانية الفطرية لفعل الخير. وسبب فعل الشر عائد للظروف والإهمال الدائي - وإذا ما طور شخص طبيعته بشكل كامل واسترد عقله الصائب عندها سوف يصبح حكيماً. وقد هاجم «هسون تزو» «مينغ تزو» بشدة، زاعماً أن طبيعة الإنسان في الأصل شريرة، حيث يولد برغبات لا يستطيع إرضاءه بشكل كامل. وإذا ما تبع هذا الرغبات مصحوبة بالحسد، والذي هو فطري أيضاً، فإنها هذا يقود إلى التزاع حتماً وبآتي اكتساب الفضيلة من خلال الأعمال التي يقوم بها الإنسان والأبرز بينها التربية والانضباط والطقوس.

أكد كل من «مينغ تزو» و«هسون تزو» على قواعد آداب السلوك، لكنهما اختلفا حول الطريقة الإجرائية، حيث اعتر «مينغ تزو» أن الطقوس ما هي إلا تعبيرات عن إخلاص الإنسان وعن انضباطه الداخلي، في حين أنها دلت، عند «هسون تزو» على الضوابط الخارجية والانضباط الاجتماعي وهذا ما قاد «هسون تزو» للدفاع عن ضرورة القوانين، بينما أصر «مينغ تزو» على عدم استعمال القوانين إلا اضطراراً، ودرّس كلاهما علم الإنسانية «Jen» والبر «أ»، وقد دمج «مينغ تزو» بين الاثنين وقارن بين البر والمنفعة «Li» بينما «هسون تزو» لم يلتفت إلى ذلك لقد آمن «مينغ تزو» بالسماء، لا كإله مجسد، بل كقوة روحية لا بد من إطاعتها. فالسماء تفضل دائماً وتتحكم بمصيرنا وبحسب «مينغ تزو» أيضاً، لأن نظام الحكم الفضل مدعوم من السماء. بينما ثمن نتيجة لإساءة الحكم هو فقدان هذا الدعم. وهذا هو التفويض الذي تمنحه السماء ليحكم الحاكم من



خلاله. أما عند «هسون تزو» فإن لسماء ما هي إلا الطبيعة مجردة من المبادئ الأخلاقية وحيادية تجاه كل البشر، متطمة وميكانيكية تقريباً في عملها دعم كلا المفكرين «وضع الأسماء في مواضعها» ولكن بينما دافع «مينغ تزو» عن هذه القضية على أساس أخلاقي تفريري فإن «هسون تزو» قد قام بذلك على أساس منطقي. وعند «هسون تزو» يجب أن تدل الأسماء على وجودات حقيقية، وتؤسس تمايزات، وتميز بين التشابهات والاختلافات والعام والخاص وقد استخدم «هسون تزو» أسماء بسيطة ومركبة وعمدة ليوصل دلالات الأشياء والأحداث بأفضل ما يتوافق مع هذه التمايزات، وقد قاد هذا التحليل للأسماء «هسون تزو» إلى تطوير نظرية عقلية جديدة وعلم معرفة جديدة.

دعم كلا المفكرين نظام الحكم الملكي. يجب أن يكون نظام الحكم الملكي إنسانياً بحسب «مينغ تزو»، وهو أول من استخدم مصطلح «نظام الحكم الإنساني» «Hen - Cheng» وبحسب ما يؤمن به فإن الحاكم ينبغي أن يملك عقلاً «لا يمكن أن يتحمل» معاناة الشعب، وعارض الحاكم المستبد شدة، واعتبر الشعب هو العنصر الأهم في الدولة. وقد وصل إلى حد اعتبار الحاكم عدواً إذا ما فمع الشعب بقسوة، ومن هنا انبثقت عقيدة حق التمرد. أما عند «هسون تزو» فإن نظام الحكم الملكي هو الحكم الذي يدار من قبل الأشخاص الأكثر ثراءً ونفوذاً وحصافة

ويحافظ الحاكم المثالي والملك الحكيم على النظام من خلال مجموعة ناظمة من القوانين والإجراءات وجباية الضرائب. وأقر كلاهما بالعقيدة الكونفوشية في الحب الذي يشمل الجميع غير أن «مينغ تزو» أصر على أن يكون أساس الحب هو العلاقة الخاصة بين الابن والآب، ونتيجة لإيمانه لراسخ بذلك فقد هاجم بقسوة كلاً من موتزو Motzu (479-438 ق.م) الذي اهتم بالمحافظة على النفس ومذاتها وقد جادل «مينغ تزو» بأن «موتزو» قد أنكر العلاقة الخاصة مع الوالدين، وأن بانه تشو قد أنكر الالتزام الخاص تجاه الحاكم. وبدوره فقد انتقد هسون تزو فلاسفة متعددين، ويمكننا أن نتبين بسهولة أن فكر مينغ تزو كان فكر أخلاقياً ودينياً بامتياز، بينما كان فكر هسون تزو فكراً سايكولوجياً ومنطقياً بامتياز.



وبمرور الزمن أصبح فكر هسون تزو أكثر تأثيراً ونموذجاً من فكر «مينغ تزو» فقد أرسل هن فاي Han Fei المتوفى 233 ق.م فكر هسون تزو إلى أعلى المستويات وأصبح الباحث الأبرز في المدرسة القانونية (فانشيا Fa Chia)، وأصبح لي سوو Li Suo المتوفى 208 ق.م رئيساً للوزراء في عهد سلالة «تشين Ch'in» (221-207 ق.م) وهو تلميذ آخر من تلامذة «هسون تزو»، والذي وضع قانون الثواب لمجزي والعقاب الشديد موضع لتنفيذ. وهذا امتد تأثير «هسون تزو» إلى السنوات الأولى من حكم سلالة هان (206 ق.م - 220 ميلادية) ولم يظهر تأثير «مينغ تزو» حتى مجيء سلالة تانغ Tang (618-907م)، حيث وضعه الحاكم هان يو Han yu في مرتبة عليا في العقيدة الكونفوشية. وبدأ من سلالة سونغ Sung (960-1279م) فإن كل الكونفوشيين الجدد يوردون كونفوشيوس و«مينغ تزو» متلازمين، ونتج عن ذلك اعتبار «مينغ تزو» بمثابة الحكم الثاني بعد كونفوشيوس، وهو لقب حرم منه «هسون تزو»، وذلك عائد لاعتقاد «هسون تزو» بالطبيعة الشريرة للإنسان، كما يعود جزء آخر من الحرمان للممارسة الوحشية لتلامذته أثناء ممارستهم السلطة لفترة قصيرة مع سلالة تشين ch'in. في النهاية احتل «مينغ تزو» مركزاً أساسياً في مسار الرسالة الكونفوشية.

سيادة الكونفوشية وتونغ تشونغ شو Tung Chung Shu :

أسست أسرة تشين ch'in بقيادة الشرائعيين Legalists أول إمبراطورية صينية متحدة، واستُبدل النظام الإقطاعي بنظام المقاطعات أو الأقاليم الذي ما زال مستمراً إلى يومنا هذا. وقد وجدت أسرة تشين لغة الكتابة وبسّطتها، وأكملت بناء لسور العظيم وبسّطت نفوذه العسكري إلى ما وراء حدود الصين، وأحرقت كتب المدارس الطوقسية في عام 213 ق.م لتستبق انتقادات منتقديها، بالرغم من أنها أبقت على نسخها في أرشيف الدولة وقد أعد الكونفوشيون عن المنصب الرسمية في الدولة أيضاً. لم يستمر ذلك لأكثر من أربعة عشر عاماً حتى اندلعت الثورات وحالات من التمرد استطاع ليوبانغ Liupang من خلال تمرد ناجح أن يقضي خصومه ويطيح بأسرة تشين Ch'in، ويمهد لسلالة هان Han وذلك في عام 206 ق.م. وبرغم حرق الكتب الكونفوشية فإن الكثير من



النسخ قد أخصيت في الحدران أو حفظت عن ظهر قلب وعادت الكلاسيكيات الكونفوشية للتداول من جديد. ونتيجة للحاجة إلى توضيح وشرح هذه الكلاسيكيات فقد استعاد الباحثون الكونفوشيون مكانتهم وبدؤوا بالحلول مكان الشرائع في نظام الحكم، ومع ذلك فإن ليو بانغ والملقب الآن بالإمبراطور كاوتسو قد ضاق ذرعاً بالأفكار الكونفوشية المتعلقة بأصول سياسة الدولة. وهذا مثبت ومدون، فقد تحارر الإمبراطور في عام 196 ق.م مع عالم كونفوشي هوشيا الأول (201-169 ق.م) بعد أن أفرط العالم في مديح كتاب التاريخ وكتاب المزامير في حضرة الإمبراطور، فما كان من الإمبراطور إلا أن ويغ العالم في مجلسه من خلال تصريحه: «لعد استوليت على إمبراطوريتي من على ظهر حصاني وسرف أحكم إمبراطوريتي من على ظهر حصاني أيضاً». وقد ذهل الإمبراطور عندما أجابه العالم «يا صاحب الجلالة! يمكن للمرء أن يستولي على إمبراطورية من على ظهر حصان، ولكن لا يمكنه أبداً أن يحكم إمبراطورية من على ظهر الحصان». قد تكون هذه الحادثة جذبت الإمبراطور إلى الكونفوشية أولاً، ولكنه في السنة التالية وأثناء جولة له في البلاد قدم القربان العظيم «تانشي Ta - chi كاملا إلى ضريح كونفوشيوس، وكانت تلك هي المرة الأولى التي يقدم فيها مسؤول كبير على هذا المستوى قرباناً لكونفوشيوس، واعتبر في حينها أن الإمبراطور الجديد قد بنى الكونفوشية كإيديولوجيا لسلالة هان.

وعلى الرغم من أن العلماء الكونفوشيون قد اكتسبوا بعض التأثير في البلاط إلا أنهم لم يلعبوا إلا دوراً محدوداً في المئة سنة الأولى من حكم سلالة هان، لأن من كان في سدة الحكم من أباطرة وإمبراطورات كانوا تابعين مخلصين للدين الطاوي الجديد. ونتيجة لاستخدام الطاوية في نظام الحكم فإن عهدي ويس تي Wen - Ti (179-157 ق.م) وتشينغ تي Ching - ti (156-141 ق.م) كانت عهود سلام ووفرة في المواد حيث كانت الإمبراطورية الشاسعة ما تزال بحاجة للمسؤولين المؤهلين جيداً من خلال المعاهد الجيدة التأهب.

عندما اعتلى الإمبراطور ووتي Wu-ti (140-87 ق.م) العرش أمر العلماء بالحضور إلى البلاط من أجل المناظرات. وكان بين المئة عالم المدعوين



لحضور المناطرات تونغ تشانغ شو Tung Chong Shu (176-104 ق م) وقد طرح نظريته من حلال إجاباته على أسئلة الإمبراطور والتي تقول إن السماء (الطبيعة) والإنسان محكومان بنفس المبدأ. وعندما تسود الفضيلة سوف تأتي سائر خير من السماء استجابة لذلك، بحسب قوله لذلك إذا ما رعى الحاكم الفضيلة فإن السماء سوف تقف إلى جابه كما أن الشعب سوف يذعن له وقد نصح الإمبراطور أن يطبق تعاليم كونفوشيوس ويستبعد أي أثر باقي من حكم أسرة تشين الرحشي والعنيف ويتخلى عن كل المذاهب ما عدا المذهب الكونفوشي، وأن يطرد كل المسؤولين غير الكونفوشيين، وأن يأتي بأصحاب الفضيلة والمقدرة ويعينهم في المراكز الحكومية. وقد قال: «يجب ألا يُسمح إلا بالأسفار الكلاسيكية الست، وألا يُسمح بما يتناقض مع تعاليم كونفوشيوس. عندها سوف يستقر البلد على مثال واحد» وقد عين الإمبراطور المعلم تونغ رئيساً للوزراء في إحدى الإمارات نتيجة لتأثره بالتعاليم الكونفوشية في عام 136 ق.م. وبناء على نصيحة من تونغ، رفع الإمبراطور وو Wu من شأن الأسفار الكلاسيكية الست وأوجد كراسي للأستاذة فيها فيما بعد وفي عام 125 ق.م، وبناء على نصيحة تونغ أيضاً، أسس الإمبراطور جامعة وطنية، اختير للدراسة فيها أفضل خمسين طالباً في الكلاسيكات الكونفوشية من بين المتقدمين وقد استمرت هذه المؤسسة حتى القرن العشرين.

كان تونغ متخصصاً في «حويات الربيع والخريف» ومؤلفاً «للقائس الوافرة في حويات الربيع والخريف» والتي هي عن عبارة عن اثنتين وثمانيين مقالة قصيرة. لم يعتبر «تونغ» أن كونفوشيوس مجرد مدون للأحداث في موطنه مقاطعة «لو لدا»، بل إنه قد رسخ المبادئ الأساسية والقانونية الطبيعي بلغة ذكية لمآحة وحسب المعلم «تونغ»، يوجد توافق بين السماء والإنسان ليس في العموم فحسب س في الحدود التفصيلية قال مثلاً إن الإنسان يملك 360 مفصلاً وهذا يتوافق مع العدد السماوي، وهو عدد أيام السنة القمرية وأن حاسي السمع والبصر الثاقبتين عند الإنسان تشبهان الشمس والقمر.



على الرغم من هذه اتوصيفات الفجة فإن الفلسفة الأساسية التي تعتبر أن الإنسان هو عالم أصغر في الكون، كان لها تأثير عظيم على الفكر الصيني أي شيء يحدث للإنسان، بحسب هذه النظرية، ينتج عنه تصرف متوافق من السماء والعكس بالعكس، وأي اختلال في النظام الطبيعي يمكن معرفته من خلال دراسة دلائل الخير والشر وإشارات أمر السماء؛ لأن الأشياء في الكون العضوي ليست فقط متصلة بعضها، بل تتدخل مع بعضها أيضاً. لذلك على الإنسان، ولاسيما الحاكم، أن يتقن نفسه وإلا سوف يقع الحلل في الانسجام القاتم في الكون. ليس التوافق بين السماء والإنسان ميكانيكي بل ديناميكي، لأن كل الأشياء تصدر عن الأصل «يوان» Yuan، البدء أو العلة، والذي هو القوة الخلاقة للسماء والأرض. وبما أن الملك هو بدء «يوان، رأس» الإنسان فإنه مؤهل لكي يحكم. وقد طرح تونغ عميدة الروابط الثلاث في هذه الخصوص وهي الروابط ما بين الحاكم والمحكوم والآب والابن والزوج والزوجة. ينبغي أن تكون الاستقامة والمروءة هما الملهمتان لهذه الروابط وألا سيضطرب النظام الطبيعي ويضيع الأمر السماوي.

يفيد التفاعل الديناميكي الحاصل بين الإنسان والكون كأساس لنظرية في التاريخ. فكما تحصح الأحداث الطبيعية لتغيرات دورية، كذلك هي الأحداث البشرية تمر في تقلبات منتظمة. وقد تخيل تونغ التاريخ كسحل وقائع متتابع في دورة من ثلاثة أطوار رمز إليها بالألوان الأسود والأبيض والأحمر. يمثل الأسود تشكل الأشياء وذلك عندما تبدأ القوة المادية الكونية تشي Ch'i عملية النفاذ والتحول، كما تتشكل البذرة على سبيل المثال. وسهل الأبيض نماء البذرة، بينما يمثل الأحمر النمو والنشاط اللاحق للنبات، وفي النهاية يمنع الأحمر السبيل للعودة إلى الأسود عندما يتضاءل نشاط النبات وتبدأ دورة حياة من جديد وتتوافق السلالات مع هذه الدورات، من هنا، المهم للسلالة (في هذه الحالة سلالة الهان) أن تكون مؤتلفة مع الدورة التاريخية وأن توائم المراسم الملكية الطقوسية والرسمية بما يتفق مع الدورة التاريخية، لأنه لا يوجد تأثير في دورة الزمن أكثر فجائية، يمكن أن يحس به المرء، يوازي

التأثير الناتج عن تعاقب أفراد السلالة على الحكم وقد خسروا التكليف السماوي ولكن لكي يكون الحاكم صالحاً فلا بد أن يتبع كونفوشيوس، وهذا هو الحكيم الوحيد الذي يستطيع أن يصل كل الأشياء «بالواحد» ويربطها «بالأصل». ربما ونتيجة لإدراكه لتعاضد نفوذ الحاكم فقد أراد المعلم توبخ أن يوطد الكلاسيكيات كقانون طبيعي على الحاكم أن يطيعه، وأن يجعل كونفوشيوس الجسر بين السماء والإنسان، وإذا ما حقق كونفوشيوس هذا الدور فإنه سوف يكون مثل يسوع في التراث العربي.

ظهرت مجموعة من النصوص المنحولة في القرن الأول ق.م، وقد أطلق عليها اسم وي Wei أي اللحمة مقابل الكلاسيكيات التي أطلق عليها تشينغ Ching السداة، وقد احتوت هذه النصوص على معجزات وتعاويد وتمائم ونبؤات وقد نسب كثير منها إلى كونفوشيوس. وقد صُوِّر كونفوشيوس مثل كائن إلهي في هذه النصوص فمثلاً، هناك القصة التي تحكي عن ميلاد كونفوشيوس فتقول: عندما ولد كونفوشيوس وجد في فمه قطعة من اليشب (حجر كريم أحضر اللون) وقد نقش عليها أنه الملك غير المتوج «سو وانغ Su - Wang» وهذا يعني أنه هو الملك المفروض بأمر من السماء ولكن من غير تاج وقد استمرت الجهود لتأليه كونفوشيوس على مدى لمئة سنة التالية لم يدعم الإمبراطور تونغ هذا التوجه صراحة، غير أن مسفته قد عززت ذلك بالتأكيد. مهما يكن فقد اهتمت الكونفوشية بالقيم لبشرية وقد كان إيمانها بالسماء على درجة عالية من الصدق مما جعلها ترتدي غلالة السرانية ولخرافة على مر العصور، بدأت الحركة بالتلاشي مع نهاية القرن الثاني ق.م.

كونفوشية سلالة الهان Han:

يما كان «تونغ» هو الفيلسوف الكونفوشي الأبرز في عهد سلالة الهان فإنه لم يكن الفيلسوف المثالي. فقد كرّس معظم كونفوشيوس عصر هان جهدهم للنصوص الكونفوشية بدلاً من الفكر الكونفوشي. وبما أن الكتب كانت غير متوفرة لعقود تلت نتيجة حرق معظمها في عام 212 ق.م، فقد كان من الطبيعي للعلماء أن يكرسوا جل طاقتهم لشرح وتفسير التعابير والمعاني في هذه الأعمال



ونتيجة لذلك انكبوا على ما ندعوه اليوم «بالقد النصي» لهذه الأعمال. وما كان يسمى بالتعليم الكونفوشي جوهسويه Hsueh - Lu في عهد سلالة الهان، كان مجرد تعلم الكلاسيكيات الكونفوشية أساساً مع الإحالة إلى تفاسيرها.

النظرية الفلسفية الوحيدة المهمة في كل فترة سلالة الهان هي النظرية التي اهتمت بالطبيعة البشرية. وكان المفكر يانغ هسيونغ Youn - Hsiung (53ق.م - 18 ميلادي) هو المدافع الأبرز عن هذه النظرية. حيث أعلن في مواعظه «فيس Fa - yen» والتي هي على نمط المختارات الكونفوشية، أن الطبيعة البشرية هي مزيج من الخير والشر، وأن المرء الذي يزرع لخير سوف يكون إنساناً صالحاً، بينما الذي يزرع الشر سوف يكون إنساناً شراً. لا يوجد شرح مفصل حول هذه المقولة البسيطة غير أنها قد مثلت أهم ابتعاد عن «مينغ تزو»، ولهذا السبب فإن يانغ هسيونغ قد انتقد بقسوة من قبل الكونفوشيين الذي جاؤوا بعده، وسواء قصد ذلك أم لم يقصد فقد وجه اهتمام المذهب الكونفوشي إلى هذه المشكلة المركزية، الطبيعة البشرية، وهذا يحد دته مساهمة عظيمة في النظرية الفلسفية.

كونفوشية سلالة تانغ، هان يو، ولي أو:

أعيد التأكيد على الموضوع الكونفوشي المركزي «الطبيعة البشرية» بقوة في عهد سلالة تانغ (618-907م) من خلال هان يو Han Yu (768-829م) ولياو Liao (ربما توفي عام 798م) انتقد هان يو في مقالاته الشهيرة «يوان هسينغ» بحث في الطبيعة البشرية، كلاً من نظرية هسون تزو حول الطبيعة الشريرة للإنسان، ونظرية يانغ هسيونغ حول الطبيعة البشرية التي تجمع ما بين الخير والشر. لقد طرح في نظريته ثلاثة مستويات للطبيعة البشرية، هو المتسامي والمعتدل والغرائزي، وبحسب ما يرى هان يو، فإن المتسامي خير فقط، لأنه في هذا المستوى تمارس الفضائل الخمس المروءة والبر وآداب السلوك والحكمة والإيمان يمكن للمعتدل أن ينحو صوب المتسامي أو صوب الغرائزي، لأنه في هذا المستوى يمكن أن تكون واحدة من الفضائل الخمس صرفة. في المستوى الغرائزي تنمرد فضيلة أخرى من الفضائل الخمس على فضيلة أخرى ولا تكون

لها توافق مع البقية. وقصد من نظريته أن يصف مبادئ مينغ تزو من الخير الأولي، بما أن هذه الفكرة حول المستويات الثلاث في الطبعة الشريفة كانت موجودة في الكلاسيكيات، وقد طرحها العديد من المفكرين قبل هان يو، فإنها لا تشكل تطوراً مهماً في الفكر الكونفوشي، حيث تعيد النظرية التوكيد على الاهتمام الكونفوشي الأساسي بالطبيعة البشرية

دافع لي أو، صديق هان يو، وربما يكون تلميذه، من مبدأ أطلق عليه فو هسينغ Fu - Hsing استعادة المرء لعقله الضائع. تبدو طريقة لي أو القائمة على عدم تركيز الفكر وكأنها طريقة بوذية، كما وأن نصائحه حول صيام العقل يمكن أن تكون مأخوذة من التاوي تشوانغ تزو (369 286 ق.م)، ولكن عبارة «عدم امتلاك فكر أو نفع» - ووسو وولو Wu - Ssu Wu - Lu قد جاءت مستلة من كتاب التحولات الصيني القديم، وعبرته «صيام العقل» موجودة أساساً في مبدأ «التوازن قبل أن تُستفّر المشاعر» الذي تُعلمه عقيدة التوسط. أعلّس «لي أو» أن المشاعر شريرة، وهكذا كرّس المفهوم الكونفوشي السائد في عهد سلالة هان، ولكنه أضاف إذا ما كان المرء مخلصاً بإطلاق، فإن تنوراً للعقل سرف يلي ذلك، كما ينصر سفر عقيدة التوسط.

لا يمكن نكران تأثير «لي أو» بكل من البوذية والتاوية، غير أن هان يو كان معارضاً تماماً لكل من البوذية والتاوية، وقد هاجم صراط «لا وتسو» بشدة في مقالته المهمة الأخرى التي جاءت تحت عنوان يوان تاو Yuan - Tao - بحث لي الصراط - على أرضية أن لاو - تسو عندما استخف بالمرءة والبر فإنه قد ألفاهما فعلياً. ونتيجة لذلك، كما يقول، فإن كلا من التاويين والبوديين قد ألغوا أهمية العلاقات الإنسانية وأهمّلوا عملية مساندة ودعم كل إنسان للآخر وقد قدم التماساً إلى الإمبراطور في عام 819 ليمتنع عن تلقي أثر مقدس من بوذا «عظمة إصبع كما يزعمون» ويجعله من مقتنيات القصر، معلناً أن الأسلوب البوذي بربري، وأن الإنجازات الأخلاقية والثقافية قد تحققت في الصين من دون البوذية، وأن الرهبان البوديين قد هجروا العائلة والدولة. قد تكون العوامل



الاقتصادية والسياسية هي السبب في اضطهاد البوذيين في عام 845م، غير أن هذا الهجوم من ناحيت مرموق ومؤثر مثل هان يو ربما يكون قد مهد الطريق لهذا الاضطهاد.

قد يكون الاقتباسات المتعددة التي اقتبسها كل من هان يو «لي أو» من سفرى عقيدة التوسط والدرس الكبير لها الدور الأكبر في إبراز هذين السفرين من كتاب انطقوس، واللذين أصبحنا في النهاية، مع كتاب التحولات، النصوص الأساسية في الكونفوشية الجديدة. وقد احتار كل من «هان يو» و«لي أو» «مينغ تزو» كأبرر عالم نقل عقيدة كونفوشيوس الحقيقة إلى الأجيال اللاحقة. على العموم فإنهم استطاعوا أن يتقذ. الكونفوشية من الانكشاف أمام البوذية والتاوية. وقد حددوا اتجاه التطور المستقبلي لكونفوشية في التاريخ الصيني، وثبتا حظ الاقتباس الصحيح من كونفوشيوس و«مينغ تزو»، ويعتبر الاثنان، في هذا الجانب، المبشرين الحقيقيين بالكونفوشية الجديدة.

الكونفوشية الجديدة:

تميزت الحركة الكونفوشية التي بدأت في عهد سلالة مونغ (960 - 1279م) بتوسيع مجالات اهتماماتها التي شملت الإصلاحات السياسية والتربوية، وكتابه شاملة للتاريخ، ومتابعة البحث الكلاسيكي، وتفسير النصوص، وإعادة التوكيد على الأخلاقيات والمثل الكونفوشية، بالإضافة إلى البحث في الميتافيزيقيا والابستمولوجيا (نظرية المعرفة) إن الميتافيزيقيا والابستمولوجيا كانا مشار الاهتمام في عهد سلالة سونغ. وقد أطلق الغرب على هذه الحركة اسم «الكونفوشية الجديدة» وتسمى في الصينية «هسينغ لي هسويه Hsing - Li - Hsueh أي درس الطبيعة والمبدأ، واحتصاراً درس المبدأ. وقد عرّفوا «المبدأ» بأنه المفهوم المركزي في منظوماتهم الميتافيزيقية والأخلاقية. وقد عنت كلمة «لي Li» النظام أو المبدأ في الكلاسيكيات، ودلت بشكل رئيس على المبادئ الأخلاقية عند مينغ تزو، ولكنها رمزت عند الكونفوشيين الجدد إلى المبدأ الكوني أو قانون الوجود. وبشكل إعادة تأويل المصطلح الأساس لكثير من

المطريات ذات الصلة بما فيها «تجري لأشياء» المأخوذ عن «الدرس الكبير»، ومفهوم «الوقار المهيّب، تشيخ Ching» أو العقل المنظم والصافي والمتيقظ الذي هو شرط المعرفة المسبق.

يُعرف تقليدياً بأن سن هو Sun Fu (922-1057م) وهو يوان Hu Yuan (931-1059م) وشبه تشيه Chih Chieh (1005 - 1045م) هم رواد الحركة الكونفوشية الجديدة في عهد سلالة سونغ Sung الشمالية (960-1126م) وقد كانوا مثلاً يحتذى في الاهتمام بالعلم الجديد وروحه وفي حين أنهم لم يتكلموا إلا القليل عن المبدأ «لي Li» أو عن «تجري الأشياء» فإنهم قد رسموا الخريطة لمسار الكونفوشية الجديد.

وكان الثلاثة مُربين أكثر منهم فلاسفة، حيث علّم الثلاثة في أكاديميات خاصة، وأكثروا حميماً على دراسة الكلاسيكيات الكونفوشية كمحوه يقود إلى حياة المثل والأخلاق واستطاع هو يوان خلال عقدين من عمله في التعهيم أن يستقطب أكثر من ألف وسبعمئة مريد، وقد وضع منهجين دراسيين، يعالج أحدهما الماهية «تي Ti» ويُعى بدراسة الكلاسيكيات، بينما يعالج الثاني الوظيفة «يونغ Yung» ويُعى بإدارة الفضايا مثل الرياضيات والري بينما اختص من فو بحوليات الربيع والخريف حيث وضع كتاباً ليكشف فيه عن الإلماعات التي يتضمنها سفر حوليات الربيع والخريف والذي قصد من خلاله أن «يمجد الملك ويرد على الرأسة» وهم هنا غير الصينيين وقد هاجم التاويين والبوذيين نتيجة توجههم للبحث في الماهية على حساب الوظيفة على ما كان يعتقد، وإلهامهم الكونفوشية ودفاعها عن المروءة والبر. وقد تبع شبه تشيه سن هو، في هجومه حيث انتقد بشدة يانغ آي (947-102) في مقالة بعنوان «العقائد العربية»، لكونه من مناصري الإنشاء المنمق، وقد تكلم المربون الثلاثة بالتفصيل عن عقيدة هان يون، في إيصال الرسالة الكونفوشية الصحيحة. واستمر الكونفوشيون الجدد في نشاطهم في كل مجالات الكونفوشية.

معلمو سلالة سونغ الشمالية الخمسة:

حصل تطور سريع للكونفوشية الجديدة في القرن الحادي عشر على يد خمسة معلمين بارزين وهم شاو يونغ (1011-1077) وتشوتون - آي (1017-1073) ونشانغ تشاي (1020-1177) وتشينغ هاو (1022-1085) وأخيراً تشينغ آي (1022-1107). وقد أسسوا لعلم الميتافيزيقا وعلم الكوزمولوجيا اعتماداً على اصطفاء مراعاة تعريف لمفاهيم الكونفوشية الكلاسيكية، وبشكل رئيس على كتاب التحولات.

الكوزمولوجيا (علم نشوء الكون) عند تشوتون آي:

وضع تشوتون آي الأساس للمنظومات الأخلاقية والميتافيزيقية لسلالة «سونغ»، ويعتبر بحق المؤسس الحقيقي للفلسفة الكونفوشية الجديدة. تضمنت أعماله «فهم حقيقة كتاب التحولات» في أربعين فصلاً، و«شرح المخطط التوضيحي للمآل العظيم»، وهذا النص عبارة عن مقالة قصيرة لا تتجاوز ميتين وثلاث وستين كلمة. وقد أصبحت هذه المقالة أهم عمل في الأدب الكونفوشي، وبقيت تصدر كل انطولوجيا كونفوشية جديدة، وقد حصل تشو على هذا المخطط التوضيحي من كاهن تاوي هو (تشين توان، 906-989م) ولكن بشكل عر مباشر، وبينما استعمل التاويون المخطط التوضيحي كمرشد للحصول على الخلود، فإن تشوتون آي قد جرّده كلياً من بعده الباطني واستعمه كأساس لعلم الكون العقلاني وللفلسفة الأخلاقية.

طوّر تشو من خلال شرحه للمخطط التوضيحي نظرية للمخلق زاعماً أن الـ«وو تشي»، مآل العدم»، والذي هو الواقع ما وراء الزمان والمكان، هو نفسه الـ«تاي تشي»، المآل العظيم» وهو أيضاً لواقع بكلّيته، ومن خلال حركته يولّد المآل العظيم «اليانغ» القوة الكونية الموجبة، ومن خلال السكون يولّد الـ«ين» انقوة الكونية السالبة، ويتبادل كل من الين واليانغ الأدوار بحيث يصبح أحدهما أصل الآخر، وينتج عن هذا التغير والتحول العناصر الخمسة: المعدن والخشب والماء والنار والتراب، والتي بدورها تنتج الأشياء التي لا تعد ولا تحصى ومن بين كل ذلك فإن الإنسان هو الأذكى.

وعندما تنشط المبادئ الأخلاقية الخمسة في الطبيعة الشرية وهي المروءة والبر وآداب السلوك والحكمة والأمانة فإن هذا النشاط سوف يولد الخير والشر وكل الأمور الشرية المتنوعة، والحكيم الذي هو في توافق مع طبيعته يرسم هذه الأمور من خلال مبادئ «التوسط» وهي للياقة والمروءة والاستقامة. ويضيف «تشو» في الفصل الثاني والعشرين من كتاب «فهم حقيقة التحولات» إنه بينما تعمل قوتين ماديتين مع العناصر الخمسة لإنتاج أشياء لا متناهية فإن الكثرة في النهاية تكون واحداً، والواحد يتميز عن الكثرة، وعنوان هذا الفصل هو «الطبيعة والمبدأ والمصير». وأصبحت هذه الكلمات الثلاث هي المصطلحات الأساسية في مفردات الكونفوشية الجديدة، كما وأصبحت هذه المُسلمة عن العلاقة العضوية بين الواحد والكثرة هي المفهوم الأساسي في الفكر الصيني اللاحق للدخول في علم نشوء الكون الذي تقدم تقدماً هاماً استنداً إلى كتاب التحولات.

علم الكون العددي عند «شاو يونغ»:

بنى شاو يونغ معظم فكره على مفهوم الإحداث (التوليد) الكوني الموجود في كتاب التحولات، وقد تأثر بشكل كبير بالمقطع من كتاب التحولات الذي يؤكد على أن المآل العظيم ينتج قوتين الين واليانغ في شكليهما الكبير والصغير، واللذان تولدان بدورهما المقاطع الثمانية ثلاثية الخطوط، وهذه بدورها في النهاية تكون السبب بإحداث الأشياء التي لا تحصى. (راجع مقالة فراس السواح عن الناقية في هذا الكتاب) من خلال إعادة تأويله للمقطع، ربط شاو يونغ العلم الكوني بمنظومة علم معاني الأعداد، ومن خلال تركيزه على العمليات الكونية طلع بمصطلح «شين Shen، الروح» التي ينشأ منها العدد، وينتج العدد بعدها «الشكل»، وينتج «الشكل» موضوعات مادية. ونحدد منظومة شاو العدد أربعة أجسام سماوية (الشمس والقمر والنجوم وفضاء الأبراج)، وأربعة عناصر أرضية (الماء والنار والتراب والحجر)، وأربعة أنواع من المخلوقات (الحيوانات والطيور والعشب والنباتات)، وأربعة أعضاء للحواس (العين والأذن والأنف والشم)، وأربعة سبل لتحويل العالم (الصدق والفصيلة والعمل والجهد)، وأربعة أنواع من الحكام وأربعة أنواع من أمر السماء وهكذا إلى ما لا نهاية. ومن أجل

أن يدعم نظريته في التطور والتوليد العددي فقد وسع منهاج تصنيفه لينضم سلسلة رياضية من العدد أربعة إلى العدد 64، وهو عدد المقطع سداسية الخطوط في كتاب التحولات (راجع مقالة فراس السواح عن التاوية في هذا الكتاب)، وقد تصور تطوراً ارتقائياً من خلال الانفتاح أو التمدد والانغلاق أو التقلص. وبهذا الشكل تكون العمليات الكونية ديناميكية وقائمة على التغير ومحكومة بالمبادئ الكونية، جميع الظواهر في منهج «شاو» منظمة جيداً ومحددة، ويمكن التنزُّع بعدها ومفهومة موضوعياً وقد وضع منهج بحث، في مسماه لفهم الكون، على أساس أن «ينظر إلى أشياء كأشياء»، بمعنى آخر، أن ينظر إلى الأشياء من منظورها الخاص وأن يفهم موضوعياً المبادئ المتأصلة فيها.

بينما شارك «شاو يونغ» الكونفوشية الجديدة اهتمامه في طبيعة مصائر الأشياء، فإنه لم يعر اهتماماً للقيم الأخلاقية السياسية لكل من المروءة والبر. ولا اهتم بقضايا انتقيف الشخصي أو بطبيعة الدولة المنظمة جيداً. يستطيع المرء أن يكتشف بسهولة النزاعات الطبيعية التي تُمرر التاوية في كثير من أبحاث شاو التي يصف بها لعمليات الكونية. فهو في مؤلفه «المبادئ العظمى التي تحكم الكون لا يلتف إلى القضايا الأساسية بل إلى القوانين الطبيعية التي تحكم العالم وتنظم الكون بمجمله.

وفي أبحاثه الدرة حول التاريخ، رآه مهتماً بإبراز طبيعة التاريخ الدورية والمقررة عددياً، أكثر من تفسيره للأحداث التاريخية من أجل استنباط دروس أخلاقية. ربما، ولهذه الأسباب، فإن الكونفوشيين المتأخرين قد استبعدوا من تيار الكونفوشية الجديدة.

الوحدة والقوة المادية عند تشانغ تساي Chang Tsia:

يعتبر كتاب «تصحیح جهل الشاب، تشينغ مينغ Cheng - Meng» من أهم أعمال «شانغ سي»، يقع الكتاب في سبعة عشر فصلاً بالإضافة إلى مقالاته «النفس العربي، هسو مينغ Hsu Ming». الموضوع المركزي في هذه النصوص هو مفهوم القوة المادية. وقد اعتبر تشانغ من الخبراء في كتاب التحولات حيث اشتهر بمحاضراته العامة حول الكتاب، وقد اختلف عن البقية حيث ابتعد عن التفسير التقريري للنص، في سفر التحولات، الذي يتحدث عن المآل العظيم



الذي يولد حالتي «الين واليانغ»، بالنسبة لـ «تشانغ» فإن الين واليانغ ما هما إلا مظهرين للمال العظيم الذي هو نفسه بتحدد بالقوة المادية.

القوة المادية هي واقعها الأصلي أو هي ماهيتها لا شكل لها وغير مستقرة حتى الآن وقد دعا هذا المظهر من القوة املادية «الخواء العظيم» «تاي هسو Tai-Hsu». في حالة الحركة والفعل يُدعى الخواء العظيم بالانسجام العظيم «تاي هو Tiai - Ho» يقوم الانسجام العظيم بعمله من خلال تفاعل الين واليانغ وذلك من خلال الصعود والهبوط والاندماج والانحلال والسكون والشباط، وهذا ما تثبت صحته في الطريقة التي يتابع بها في تناغم طبيعي الليل والنهار والحياة والموت والتقدم والتراجع في التاريخ. نرى هنا أن «تشانغ» قد أوجز نظرية المادة والوظيفة «تي يونغ Ti - Yung» بحث أصبحت مركز الفكر الكونفوشي الجديد. أكد تشانغ فيما بعد أن الخواء العظيم والانسجام العظيم هما واحد في الأساس، نهما النوا (الصراط) الواحد والواضح والنافذ، وفي تطور آخر ذي شأن عظيم في ميثافيزيقيا الكونفوشية الجديدة أهاد تشانغ تأويل النظرية التقليدية «للكائنات الروحية، كوي شين Kuei - Shen» معياداً تعريف تعريف الـ «كوي» والـ «شين» كقوتين روحيين سالبة وموجبه، ويتجلى ذلك في التقلص واتمدد للقوة المادية، وتكون العملية الطبيعية والعفوية لهاتين القوتين مستظمة وكوبية ومترابطة

ونتيجة لوصفه لهذه القوة بالقوة المادية فقد صنفه بعض الدارسين الحديثين على أنه مفكر مادي، وبهذا يكونون قد أغفلوا حقيقة أن تشانغ، قد آمن بأن القوة المادية واحدة وواضحة ونافاذة وبالتالي يمكن تصورها كروح. وقد كتب «تشانغ» حول مكان الإنسان في الكون: «من الخواء العظيم تتوجد السماء ومن تحول القوة المادية يتوجد الصراط. ومن اتحاد الخواء العظيم والقوة المادية تتوجد الطبيعة» «هسينغ Hsing» من خلال الإنسان والأشياء. ومن خلال اتحاد الطبيعة مع الوعي يوجد العقل «هسين Hsin». (الفصل التاسع من كتاب «تشينغ مينغ»، تصحيح جهس الشباب». من الواضح بحسب مذهب «تشانغ» أن مادة العقل تشكل وحدة مع الكون، وإذا ما وسع المرء مدارك عقله ووجهها بحيث تحيط بكل الأشياء فإن العقل سوف يتحول من عقل محدود بتصورات ذاتية إلى عقل يشرك في القضايا

الكلية. وسوف تتحرر عنده الطليعة المادية التي حالها الشوائب. نتيجة ملكات القوة المادية المتفاوتة، من قيود الفرد وتتمتع بتطابقها مع الحواء العظيم والانسجام العظيم وقد كانت هذه العقيدة حول تحويل الطبيعة المادة من الشر إلى الخير مشار ترحيب واعتبرت مساهمة مهمة في علم الأخلاق في الكونفوشية الجديدة.

وكان لمقالته «النقش العربي» تأثير موار لكتابه «تصحيح جهل الشباب». كان قد كتب هذه المقالة على لوح في النافذة الغربية لمكتبه. وقد بدأه بالإعلان أن السماء والأرض هما والدا وأن كل الأشياء أخوتنا، لذلك يجب أن نكرس أنفسنا لبر الآباء وتربية الناشئة والعناية بالأكل، وذلك لكي نعيش حياتنا بسلام ونجد هنا أيضاً إصرار تشانغ على أن الإنسان يشكل جسماً واحداً مع الكون افترض المفسرون اللاحقون. بدءاً بتشينغ أي أن تشانغ تساي قد خاطب المفهوم الكونفوشي الأساسي «الإنسانية Jen» حيث أن الإنسانية في ماهيتها واحدة (وهذا ما يستتبع الحب الكوني)، وهي في طبيعتها متعددة (وهذا ما يستتبع الوجبات الأخلاقية المحددة). وفي هذا بحسب تشينغ أي، إشارة إلى عقيدته الخاصة بأن المبدأ واحد لكن تجلياته متعددة إنها عقيدة تشكل العمود الفقري للكونفوشية الجديدة في المعجم.

الأخوان «تشينغ Ch' eng» نظرية المبدأ:

بالرغم من أن الأخوين تشينغ، كانا تلميذين عند تشو تون أي وابنا أخت تشانغ تساي فإنهما لم يتحدثا عن المآل العظيم ولا كانت القوة المادية هي النقطة المركزية في عقيدتهما. (انعم على «تشينغ هاو» بلقب المعلم «مينغ تاو» وعلى تشينغ أي بلقب المعلم «أي تشوان»). وقد كانا أول من بنى فكرة على مفهوم المبدأ «لي Li» في تاريخ الفلسفة الصينية، فقد تصورا المبدأ واضحاً في ذاته ومكتفياً بذاته وممتداً في كل مكان ويحكم كل الأشياء. ولا يمكن للمبدأ أن يزيد أو يقلص إنه موجود في كل إنسان وكل شيء، ومن خلاله توجد محمل الأشياء ويمكن فهمها، ومن خلال رعمها أن كل المبادئ التفصيلية ما هي إلا مبادئ كوني واحد فقط حصراً الإنسان وكل الأشياء في وحدة واحدة. والأهم في الموضوع أنهما أول من حدد المبدأ المتأصل في الأشياء والمرتبطة «بمبدأ السماء» تيين لي



Tien - Li». وكان هذا المفهوم أوضح عند تشينغ هاو حيث يعتبر أن مبدأ السماء يمثل القانون الطبيعي وأنه العملية الكونية للإنتاج وإعادة الإنتاج. وذهب الأخوان أبعد من ذلك في مساوئهم للمبدأ بالعقل وبالطبيعة البشرية وقد جاء إعلانهما «الطبيعة هي المبدأ» ليصف مجمل الحركة الكونفوشية الجديدة

تبع الأخوان تعاليم «مينغ تزو» بأن الطبيعة البشرية خيرة في الأصل، وعندما قال «تشينغ هاو» أن طبيعتنا تمتلك الخير والشر معاً، فقد عنى بذلك أنه نتيجة لعدم توازن ما نملكه من القوة المادية وانحرافها عن التوسط، فإن ذلك يعرضنا للخير والشر معاً. وقد أكد على أن اختلال التوازن ليس من طبيعتنا الأصلية. وبينما ساوى تشينغ هاو المبدأ بمبدأ السماء وشدد على المظاهر الديناميكية والخلقة لتكون، فإن أحاه الأصغر تشينغ آي أكد على وحدة وكونية المبدأ أو على تنوع تحلياته. ونذكرنا مقولته «المبدأ واحد لكن تجلياته متعددة» بمكرة «تون آي I Tun» عن العلاقة بين الوحدة والكثرة التي أصبحت القاعدة المعيارية في الكونفوشية الجديدة.

على الرغم من أن الأخوين لم يتكلموا مباشرة عن العلاقة بين المبدأ والقوة المادية، فقد اعتقدا أن «اللي والنشي Li - Chi» هما مظهران لكل الأشياء. وأعلن «تشينغ آي» أن المبدأ يوجد فوق الشكل المادي بينما القوة المادية توجد ضمن الشكل المادي. وقد أكسبه وضوحه الشديد في التمييز بين المبدأ والقوة المادية سمعة أنه مثنوي وقال أيضاً أن المبدأ لا يمكن أن يكون خارج القوة المادية. لقد فهم الأخوان عملية «الين واليانغ» على أنها عملية خلقة، ووصفها «تشينغ هاو» بأنها إنتاج وإعادة إنتاج بينهما وصفها «تشينغ آي» أنها عليمه انتكار جديد نظر كلاهما إلى الإنسان Jen (المروءة) بأنها هي نفسها العملية الخلقة. شبه «تشينغ آي» الإنسانية بالبذور التي تنمو منها كل الأشياء ويرى أن الإنسانية هي الأهم بين الفضائل الخمس الثابتة وهي كاللدور تحتوي كل الفضائل وتكون السب في وجودها بينما يرى تشينغ هاو أن الإنسانية هي الميزة الأخلاقية التي يمتاها بها الإنسان مع السماء والأرض والأشياء التي لا تحصى

اتبع الأخوان الحكمة القائلة في كتاب التحولات: «الجدة تقوّم الحياة الداخلية والبر يعدل الحياة الخارجية» وذلك كمرشد لتثقيف الذات. إن زعم «تشينغ آي» بأن



«تثقيف الذات أخلاقياً تتطلب التجربة وأن الدراسة تستند على توسع المعرفة» يؤكد على التطور الأخلاقي أو الروحي وعلى الاستقصاء الذهني الموضوعي. ولجأ إلى سلطه «الدرس العظيم» كنص من أجل دعم نظريته بأن توسيع المعرفة (Chih - Chih) يعتمد على تحري الأشياء، ويرى أنه يجب التدقيق في كل الأشياء، ويمكن أن يكون هذا التحري إما استقرائياً أو استنتاجياً، وذلك من خلال قراءة الكتب ودراسة الأحداث التاريخية والشخصيات الهامة، أو من خلال نشاط المرء في الأمور الإدارية، وعندما تستوعب مدأ ما بشكل تام فإن كل المادى تصبح جليلة. وقد أكد «تشينغ هاو» بدوره على منهج في التثقيف الذاتي أكثر داخلية وذاتية مشددة، على الحجاب الروحي والأخلاقي في التثقيف يتضمن تحري الأشياء بالنسبة تهذيب العقل واجتثاث الشر والنزعات الأنانية من داخل طبيعة المرء.

وقد أفضى هذا المنهجان، في التثقيف الذاتي الأخلاقي بعيداً عن الاستقصاء والتحليل الاستنتاجاني، إلى أن يكونا موضوعين مركزيين في الفكر الكونفوشي الجديد على امتداد سلالتي سونغ ومينغ. لم يترك الأخوان «تشينغ» نصوصاً مدونة بخط يديهما ولكن تم إحياء تعاليمهما من خلال «الأعمال الإحيائية، أي شو I - Shu» والذي هو عبارة عن كتاب مختصر جامع لأقوالهما كما سجلها المريدون اكتسب الأخوان أتباعاً كثيرين، بيد أن تلامذتهما البارزين قد اختلفوا في الغالب حول التأويل وحول القصايا ذات الأهمية

جامع الكونفوشية الجديدة لـ «تشو هسي» (Shu Hsi):

وصلت فلسفة معلمي «سلالة سونغ» الشمالية درونهما على يد «شو هسي» (1130-1200) بوصف «شو هسي» كجامع للكونفوشية الجديدة في سلالة سونغ الشمالية، عبر أنه لم يكن مجرد جامع للتعاليم الأساسية لأسلافه وتنظيمها في كل منجاس، بل لقد طور منظومة ميتافيزيقية مماسكة من خلال اتقاء وتقديم أفكاره المبتكرة في مفاهيم كمفاهيم «تشو نون اي» هي المأل العظيم، و«تشانغ نسي» في القوة المادية، والأخوين «تشينغ» في المبدأ. وشاركت الكثير من أفكار «شو هسي» مع أفكار الأخوين «تشينغ»، وركزت هذه الأفكار على مفهوم المبدأ، ونتيجة لذلك فقد أطلق على هذه المدرسة، مدرسة «تشينغ تشو» في المبدأ.



الميتافيزيقا والمآل العظيم والمبدأ:

كان لكتاب «تشون تون أي» في شرح محطط المآل العظيم الدور الرئيسي في تقديم الأساسي الميتافيزيقي لنظرية «شو هسي» حول المبدأ. فسر «شو هسي» الـ«تشاي Chi» في «النأي تشي Tai Chi» بالمآل، تلك القطعة التي لا يستطيع المرء أن يذهب أبعد منها وقد حدد «النأي تشي» أو المآل العظيم ضمن كل منها وبهذا الشكل يكون قد وسع مفهوم المبدأ عند تشينغ أي إلى أبعد من مجال القضايا البشرية ليتضمن كل القضايا التي تشمل الكون، لقد أوجد نظرية يسمو فيها المبدأ فوق الزمان والمكان: كان هناك مبدأ قبل وجود الكون وسيبقى هناك مبدأ بعد انهيار الكون» وبحسب مهبج «شو هسي»، فإن الكون بمجمله ما هو إلا مبدأ واحد «المآل العظيم». هو كل كونى موهبة له جميع الأشياء الفردية. وقد أكد أيضاً على أن كل ظاهرة تتمتع بموهبة مبدئها المحدد، وهكذا فإن كل يتحرك بحسب مبدئه، حيث يسير القارب على الماء تسافر العربة على الطريق، والمآل العظيم هو أيضاً مستودع كل المبادئ المتحققة والكامنة. حين تظهر الأشياء الجديدة تظهر مبادئها معها. وقد استطاع «شو هسي» أن يشرح عبارته «تشينغ» التي نقول: «المبدأ واحد لكل تحلياته متعددة». وهو يصف الطبيعة العضوية لهذه العلاقة من خلال تشبيه المآل العظيم بالقمر، وتحلياته بانعكاس القمر في كثير من الأنهار؛ ليس ضوء القمر هو الذي يتكسر ويتوزع بين الانعكاسات، بل إن كل انعكاس هو القمر ذاته بكلته

وقد عزا «شو هسي» القدرة الإبداعية أو التوليدية إلى المآل العظيم أكثر مما عزاها للمبدأ أو القوة المادية، وأعاد التوكيد على نظرية «تشوتون أي» بأن الخلق يبدأ بالمآل العظيم، لكنه على العكس من «تشوتون أي» الذي اعتقد أن المآل العظيم ذاته يمكن أن يكون ناشطاً أو ساكناً فقد أمس «شو هسي» أن المآل العظيم يسمو فوق حدود وظيفة كهذه، وبذلك لا يمكن أن يخضع للحركة أو السكون، لا بل يحتوي المآل العظيم على مبدأي النشاط والسكون، حيث تنشأ القوى المادية للين والبانع من هذين المبدئين. وتكون عممية الخلق ديناميكية ومنحولة دوماً، فالمبادئ الجديدة وشبكة الحدوث دائماً والكون يتجدد يومياً

منحت نظرية المبادئ والمآل العظيم المجال لـ «شو هسي» لدحض تهمة خصومة عن أن المآل العظيم لا يختلف عن الأفكار النوية في اللاوجود «Wu» والعدم «Hsu»، واستطاع أن يشرح مقولة «تشوتون آي» بأن «مآل اللاوجود هو نفسه المآل العظيم». وذلك من خلال الاعتماد على سفر الزمائر وسفر عقيدة التوسط اللذين يعتبران أن السماء ليس لها صوت ولا رائحة. وبحسب «تشو» لا يعني هذا أن المآل العظيم خاوي بل يعني أنه لا يحد بحدود وليس له شكل مادي العلاقة بين المبدأ والقوة المادية:

إن أعظم إسهام من «شو هسي» في الفكر الكونفوشي الجديد كان توضيح العلاقة بين المبدأ والقوة المادية وشرحه المرافق لتحقيق الظواهر وقد التزم بالأخوين «تشينغ» مؤكداً أنه «لا يوجد في الكون قوة مادية من دون مبدأ، أو مبدأ من دون قوة مادية». بيد أن «شو» يراها شيئين مختلفين برعم حقيقة أنهم متماهيان في كل ظاهرة ولا يمكن أن انفصلا. فالمبدأ معنوي وواحد وخالد ولا متغير وثابت على حاله إنه يشكل جوهر الأشياء، وهو علة الخلق خير (صالح) دائماً. إنه يمثل العالم الميتافيزيقي، أو ما يعنيه «تشينغ آي» بقوله «ما هو موجود فرق الشكل». وعلى العكس فإن القوة المادية ضرورية لشرح الصورة المادية وإنتاج وتحول أشياء. وهي بحسب «تشينغ آي» ما هو موجود ضمن الشكل. وهي لذلك محسوسة وكثيرة ومؤقتة وفردية ومتغيرة ولا متساوية ونالفة، والقوة المادية هي الناقلة (واسطة النقل) وهي مادة الخلق وتنصمن الخير والشر معاً.

أثار «شو هسي» الكثير من التساؤلات بشأن أولوية المبدأ على القوة المادية وذلك نتيجة وضعها في هذا التضاد العام. وقد استمر الجدل حول هذا الموضوع لقرون عديدة في الصين وكوريا. وقد انتقد الباحثون المعاصرون «شو هسي» بشدة لمثوريته واستحقاقه بالقوة المادية وبالتالي بالعالم المادي، ولكن هؤلاء انتقدوا قد تغاضوا عن تأكيدات «شو» المتكررة بأن المبدأ والقوة المادية متداخلان بحكم طبيعتهما ولا يمكن أن انفصلا أبداً. يحتاج المبدأ للقوة المادية ليتوسع، كما تحتاج القوة المادية المبدأ من أجل وجودها. وبرغم إعلان «تشو» أن لا المبدأ ولا القوة لامادية لهما أية أولوية وجودياً «أونطولوجياً»، فإن المرء ملزم



بالإقرار أن المبدأ يتمتع بالأولوية المنطقة بفضل كونه المعيار الذي تأخذ على أساسه القوة المادية شكلها ومهما يكن فإن هذه الأولوية لم تكن زمنية أبدأ. وبصر «تشو» أن لا أحد يستطيع القول إن المبدأ موجود اليوم والقوة المادية في اليوم الذي يليه.

أخلاقيات «تشو هسي» ونظرية العقل:

هيات تأملات «تشو هسي» الميتافيزيقية في المسأل العظيم والمبدأ والقوة المادية الأساس لفهمه عقل وطبيعة الإنسان، ولتطويره منظومة أخلاق وطريقة في التنقيف الذاتي والأخلاقي. وبترجيده لهذه الأركان في فلسفته نتج مفهوم المروءة (الإنسانية) أو الـ«جن Jen»، الذي أصبح الموضوع المركزي في الفكر الكونفوشي منذ عصر المختارات «لون يو Lun - Yu».

وقد رفض «تشو هسي» مفهوم «مينغ تزو» في أن المروءة هي طيبة القلب البشرية، ورفض تفسير «هان يو» للـ«جن» على أنه الحب الكوني. كما وانتقد تأكيد «تشينغ هاو» التجريدي بشكل كبير عندما قل بأننا «نعرف ماهية المروءة» ولا نكون جسداً واحداً مع السماء والأرض. بالمقابل فقد رحّب بفكرة «تشينغ أي» بأن الـ«جن» هي البذرة التي سوف تنشأ منها كل الفضائل لأخرى. ويتسميره للفقرة من كتاب التحولات التي تقول: «أعظم فضيلة للسماء والأرض هي أن تمنحنا الحياة». فقد أعلن «تشينغ أي» أي أن «عقل السماء والأرض أن تتح الأشياء» ويصل «تشو هسي»، في نصه حول المروءة، بهذا لتفسير إلى طبيعة العقل البشري معرّفاً الـ«جن» بأنه «سيمة العقل ومبدأ الحب». وهكذا يتصور الـ«جن» بأنه مستمد من السماء.

«تلقى الإنسان والأشياء عقل السماء والأرض هذا باعتبارها عقلهما الخاص». هذا الجانب من العقل، والذي يدعوه «تشو هسي» - (عقل التناو Tao Hain) يطوي على المبدأ في شكله السامي ويفترن مع طبيعة الإنسان الأصلية (Pen - Hsmg). ويتصف هذا العقل بالمروءة (الإنسانية)، كما أنه منجرد من المشاعر الذاتية والرغبات الأنانية، بينما الجانب الآخر للعقل، والذي يدعوه العقل البشري (Jen - Hsm)، محكوم بملكة الإنسان غير المتوازنة من القوة المادية. ولأنه ذلك



الجزء من العقل المرتبط بالقوة المادية فإنه يتصف بالربعيات الأنانية ويجعل الإنسان يتصرف بمقتضى مفاعله الذاتية الخالصة. وقد أوضح «شو هسي» أنه لكي لا ينعمس الإنسان في الأنانية والشر، فإن عليه أن يتقن نفسه بطريقة تنفي العقل لبشري وتطور عقل السماء من أجل تحقيق ما سلف، عرض «شو هسي» شرح كونفوشيوس للمروءة «المروءة هي أن يتحكم المرء بنفسه وأن يعود إلى قواعد آداب السلوك» في تعليقه على هذه الفقرة من المختارات فسر «شو هسي» المروءة على أنها الفضيلة الكاملة لعقل المرء والمرتبطة دائماً بمبدأ السماء. وهكذا يرى «تشوهسي» أن التحكم في الربعيات الذاتية يعني أن يدع المرء طبيعته الأخلاقية الخيرة تسطع.

إرث شو هسي الفكري:

كان لشو هسي أثر غير مسوق في تاريخ الصين على الفلسفة والتربية وإيديولوجيا الدولة. أمضى «شو هسي» حياته في التعليم. لكنه عمل كمسؤول حكومي محلي لمدة سبع سنوات، وكمحاضر في الكلاسيكيات عند الإمبراطور لمدة ستة وأربعين يوماً. ونشر في عام 1190م. «المختارات» و«الدرس العظيم» و«عقيدة التوسط»، و«منين تزو» في مجلد تحت عنوان «الكتب الأربعة». وظلت هذه الكتب مع شروحات «تشوهسي» عليها النصوص المقررة في التربية العامة والأساس في وضع امتحانات الخدمة المدنية من عام 1212 حتى عام 1912 جمع «شو هسي» الكتب الأربعة ووضع تعليقاته عليها ليؤكد على اهتمامه في السلوك الأخلاقي اليومي وفي القضايا الاجتماعية، وليبني معتقداً كونفوشياً حديداً ومستقيماً. وأسس صراطاً مستقيماً لإيصال المعتقدات (Tao - Tung) والذي يبدأ من قدماء الحكماء ويتواصل من خلال كونفوشيوس ومنين تزو ويقفز بعدها فترة تتجاوز عدة مئات من السنين ليستأنفهم مع كونفوشيي سلالة «سونغ» الجدد «تشونون آي»، والأخوين تشينغ» وقد ألمح أكثر من مرة إلى أنه هو نفسه امتداد لهذا الخط المباشر.

وفي الواقع فإن خط النقل هذا من كونفوشيوس إلى «شو هسي» كان مُسلمً بصحته في الصين وكوريا واليابان وما يوحى بصحة هذا النقل أن «شو هسي» نفسه كان شديد الارتباط بكونفوشيوس، حيث كان في صباه، وهو في



المدرسة، يبدأ صباحه بتقديم البخور لكونفوشيوس والانحناء أمام صورته وتمير بورعه الشديد، ممثلاً لطقوس الديانة بعناية وإخلاص وكان شديد الحرص طوال حياته على الأداء القويم للطقوس الاحتفالية وقبل وفاته يوم كان يشرح ويكتب للطلاب حول مراجعة النصوص الطقوسية.

نعاقد مدارس الكونفوشية الجديدة في سلالة سونغ Sung:

نتحدث الأدبيات عن ازدهار مدرستين في فترة سلالة سونغ الجنوبية بين عامي 1127 و1279. وما مدرسة المبدأ وكان ناطقها الرسمي «تشو هسي» ومدرسة العقل المرتبطة بـ «لو هسيانغ شان» والملقب بـ «لوتشيو يوان» 1139 - 1193. واعتبر «شو» في عهد الإمبراطور «يوان Yaun» 1279 - 1368م. المعلم الرشيد وتم ترفيعه إلى منصب مسؤول الدولة الإيديولوجي. أما «لوتشيو يوان» فقد ربط بشكل خاطئ بالكونفوشية الجديدة لسلالة مينغ العظيمة، وبخاصة بالإمبراطور «لونغ يانغ مينغ» 1472-1529م. وجادلت الأدبيات الحديثة بأن الكثير من المدارس الفكرية، وخاصة «مدارس المراجعة» قد ساهمت في الحوار العقلي العام أثناء هذه الفترة المسكرة من الكونفوشية الجديدة، كان على رأس مدرسة لمراجعة «لوتشو تشين» 1137 - 1181 «وتشين ليانغ» 1143-1194م اللذان علما وعاشا مقاطعة «تشيكيانغ» الشرقية

وقد أطلق الغرب تسمية «انفعيون» على أعضاء هذه المدرسة. أحياناً يتضمن السرد الشامل عن سلالة سونغ الجنوبية مدرسة هونان لمؤسساها «هو هونغ» 1105 - 1155م ومدرسة «تشان عشيه» 1133-1180م اللذين دافعا عن الحيادية الأخلاقية للطبيعة البشرية وقد تم تجاهل هاتين المدرستين بتيحة للمفهوم العام السائد بحيث كان تأثيرهما ضعيفاً في الاتجاه الذي سوف تأخذها الكونفوشية الجديدة في سلالة «يوان ومينغ»

مدرسة العقل:

كان «لو هسيانغ شان» المعارض العبدل «تشو هسي» والذي تصور العقل كمكتف بداته أخلاقياً، ويمتلك المعرفة لفطرية بالخير والشر والمقدرة الفطرية على فعل الخير.

وقد تجاوز «ميغ نزو» في قوله أن كل الأشياء مكتملة داخل النفس عندما صرح أن «العقل هو المبدأ» وأمس بأن الكون هو عقل المرء وعقل المرء هو الكون. وبالتالي فقد أوصى بالاعتماد الكامل على العقل وبالاكتفاء الذاتي والتحقيق الذاتي والكمال الذاتي. وتعارض وجهة النظر هذه مع فرضية «تشينغ تشو» التي تقول إن العقل هو دالة الطبيعة البشرية وأن الطبيعة البشرية هي المبدأ. وانتقد «لو» نظرية «تشينغ تشو» في الطبيعة البشرية التي تفارح مبدأ السماء، الذي خير دائماً، بالبرغاث البشرية التي تكون خيرة أو لا تكون، ورفض «لو» أيضاً ادعاء «تشو هسي» أنه من حلال وجود عقل واحد يمكن التمييز بين العقل البشري وعقل التاو

كان «لوهسيانغ شان» و«شو هسي» أهم شخصيتين في مناظرتين عقدتا في عام 1175 في دير بحيرة الوز في مقاطعة «كيانغسي». انتقد «لو» «شو» في حينها لاهتمامه المفرط بالنصوص والشروحات والتفاصيل المنقطعة عن جذورها. وفي معرض حديثه حول التثقيف الذاتي اتهم «شو هسي» بالمبالغة في التأكيد على طرائق البحث والدراسة «تاووين هسويه» وتجاهل طريق تمجيد الطبيعة الأخلاقية «تسون تي هسينغ» و«هاجم «شو هسي» من جانبه «لوهسيانغ» لافتراضه أن الإنسان يستطيع أن يعتمد على عقله فقط كمعيار أخلاقي موضوعي، ولم تطرح هذه القضية بينهما إلا في هاتين المناظرتين، ولكنها وظفت فيما بعد لتضع كلاً من المفكرين في معسكرين متضادين توافق الاثنان في عام 1181 بشأن مفهوم المآل العظيم، واعتقد «لو» بأنه مفهوم تاوي لذلك فإنه لا مكان له في الفلسفة الكونفوشية الجديدة وقد تأححت المشاعر في كلا الحنبين لتفاقم التضاد بين الاثنين عند كل مناسبة.

مدرسة تشيكيانغ:

كان وراء ترتيب المناظرتين في دير بحيرة الورة صديق «شو هسي» الطيب والمراسل معه في الغالب «لوتسوتشين» وقد تعاون الاثنان في بداية عام 1175 على تجميع أول أنثولوجيا (مختارات) فلسفية صينية تحت عنوان «تشن سولو، تأملات في الأشياء المطروحة». وقد اختلف بحدة حول كثير من القضايا برغم كل ذلك فيمَا نظر «شو هسي» إلى الكلاسيكيات على أنها نصوص مقدسة، اهتم «لو» بالأحداث التاريخية الشاملة لسلالات لأخذ الدروس الأخلاقية والفلسفية، وقد آمن أن التاريخ ليس مجرد جمع للوقائع غير المترابطة بل هو سجل لسيرة المو والتحول



مفكر بارز آخر ابتعد كثيراً في توجهه صوب المذهب النفعي هو «شين لينغ». ولد جرى نقاش حار بينه وبين «شو هسي»، من خلال مراسلاتهما، حول الطريقة الأنسب التي يجب أن نرى من خلالها التاريخ، وقد انتقد «شين» آراء «شو هسي» حول المبدأ والطبيعة معتبراً إياها معرفة في التجريد. وقد اتهم «شو هسي» على أنه يحكم على الأحداث التاريخية من منظور الدافع الفردي وليس كحاصل أنشطة وأفعال تحدث. أكد «شين» على الاستعداد العملي والجهد البشري واعتبر النجاح للهيلة، وبخلاف «شو هسي» لم يصع أي فرق بين دستور السماء والرغبات البشرية، بين الملك الحكيم والمستبد أو بين البر والمفعة

مدرسة هونان:

تبع «هو هونغ»، مؤسس مدرسة هونان، التراث الفكري عائداً إلى الماضي من خلال والده إلى «يانغ شيه» تلميذ «تشينغ أي». وقد جرم «هو» في كتابه «معرفة الكلمات» أن العقل هو سيد كل الأشياء، وأن ذلك يعتمد على الطريقة التي يستعمل فيها العقل الطبيعة، عندها يمكن أن نصير الطبيعة حيرة أو شريرة. وقد اعترض على التفريق بين مبدأ السماء والرغبات البشرية، زاعماً، بدلاً من ذلك، أنهما في الماهية واحد لكنهما يختلفان في الوظيفة. لم يلتق «شو هسي» بـ «هو هونغ» لصعوبة سن «شو»، لكنه انتقد بشدة كتابه «معرفة الكلمات» نتيجة لتناقضه فلسفي مع تراث عقيدة الكونفوشية الجديدة في أصل الخير في الطبيعة البشرية، وبمساواته للرغبات البشرية الشريرة مع مبدأ لسماء. وقد فشل «تشانغ شيه»، تلميذ «هو هونغ» وصديق «شو هسي» المقرب في محاولاته التقريب بين المدرستين عازياً الفشل بشكل كبير إلى تعنت «شو هسي». مهما يكن فقد مارس «تشانغ شيه» تأثيراً ملحوظاً على «شو هسي»، من ذلك رأي «تشانغ» الذي ورثه عن معلمه، بأن، على المرء أن يفهم العقل قبل أن يحاول تثقيفه والذي اقتنع به «شو هسي» ليعيد تقويم نظريته عن العقل وطريقة التثقيف الذاتي المصاحبة وكان «شو هسي» قد تعلم من معلمه «لي تونغ» (109 - 1163) أن تقية تفهيم العقل من خلال جلسة هادئة يجب أن تسبق فهم العقل بعد زيارة «شو» لـ «تشانغ غشيه» في عام 1167 تأثر بمقولة «تشينغ أي» في الوصفة المزدوجة لتثقيف العقل حيث تقول المقولة: «يتطلب التثقيف الذاتي الجِدَّ، ويعتمد



مواصلة لتعلم على توسيع المعرفة» طور «شو هسي» نظريته في تثقيف العقل التي تقضي بمواصلة التطوير الأخلاقي المتزامن مع الاستقصاء الفكري.

الكونفوشية الجديدة في سلالة «يوان»:

مع انهيار سلالة «سونغ» في عام 1179 وهزيمة المغول على الصين بدأت المدارس الكونفوشية المنتشرة في الانحسار المدرسة الوحيدة التي بقيت مستمرة هي مدرسة «شو هسي»، ويعود سبب بقائها إلى عاملين اثنين، الأول هو سيادتها المتوطدة، والثاني إلى مجموعة مصادفات عرضية

كان المغول قد ألغوا القبض على العام الكونفوشي «تشاوفو» (1206-1299) في مقاطعة «هويي»، منطقة في الصين كانت تحت سيطرة أسرة الـ«تشين Chin» 1115-1234 حيث كان تأثير الكونفوشية محدوداً في الجنوب، وعندما أرسل «تشاو» إلى عاصمة المغول في «بين تشينغ» - بكين حالياً - كان قد أخذ معه عدة كتب حول الكونفوشية الجديدة، وكان أبرزها شروحات «تشوهسي» للكتب الأربعة. وقد استمد «تشاو» أتباعاً عديدين، بمن فيهم المفكر الصيني «هسو هينغ» 1209 - 1281. لاحقاً، ومن خلال وظيفته كمدير للجامعة الوطنية «Tai HSUeh»، استطاع «هسيو هينغ» أن يسيطر على التيارات الفكرية في الصين تحت حكم المغول. وقد دافع «هسو هينغ» بقوة عن كتاب «التربية الابتدائية»، الذي كان قد كتبه «شو هسي» في عام 1189 من أجل التهذيب الأخلاقي للأطفال من خلال سلوكهم اليومي. وقد دعم «هسو» أيضاً استخدام الكتب الأربعة، التي كان يعتبرها مقدسة، بالإضافة إلى شروحات «تشوهسي» والتي كان قد نسخها بنفسه، من الممكن أنه شجع على استخدام هذه النصوص لأنه شعر أن المغول وسكان آسيا الوسطى قد يجدون الكلاسيكيات عسيرة على الفهم ومبهمة؛ وربما شعر أيضاً، أنه من باب التبصر بالعواقب أن يقيد نفسه بكتاب «التربية الابتدائية»، «Hsiao - Hsueh» الذي يقدم الأمثلة العملية على السلوك الصحيح، بالإضافة إلى مجلد الكتب الأربعة الذي يشرح المبادئ الأخلاقية الأساسية. لقد آمن كل من «هسو هينغ» و«شو هسي» أن الكتب الأربعة هي كلام كونفوشيوس و«مينغ تزو» المباشر وأن كتاب «التربية الابتدائية» كان المرشد الذي لا يضاهي في



السلوك الأخلاقي. ومما لاشك فيه أن لشغف «هسو هينغ» الشديد بـ«شو هسي» وبشروحاته للكسب الأربعة الدور الكبير فيما بعد في إصدار المرسوم الإمبراطوري لعام 1313 في جعل الكتب الأربعة والكلاسيكيات الخمس النصوص الأساسية المطلوبة من أجل امتحانات الخدمة المدنية وصدر قرار في السنة التالية يعيد التأكيد على أن شروحات «شو هسي» لكتب الأربعة هي الشروحات الرسمية والمعتمدة، وبينما زعم الكثير من الباحثين أن عهد أسرة «يون» كان عهد تسوية بين مذهب «تشو هسي» في المبدأ، ومذهب «لوه هسي» في العقل، فإننا قد لا نبالغ إذا ما قلنا أن مذهب «شو هسي» في المبدأ قد احتكر فضاء الفكر الصيني وذلك نتيجة لدعم ورعاية «هسو هينغ».

الكونفوشية الجديدة في سلالة مينغ:

مع بداية سلالة «مينغ» (1368-1644) كان مذهب «تشينغ تشو» الفلسفي هو المذهب الرسمي والفلاسفة البارزون في هذه الفترة هم «تسوتوان Ts'ao Tuan، 1376-1434» و«وو يوي Wu Yu-pi، 1391-1469» و«هسويه هسوان Hsueh Hsuan، 1392-1464»، و«هو تشو جن Hu chu-jen، 1434-1484» وآخرون.

وقد كانوا جميعاً أتباع مخلصين لـ«شو هسي» وقد أعملوا جميعهم التأمل الميتافيزيقي في المال العظيم و«لين واليانغ»، والعلاقة بين المبدأ والقوة المادية، ورجعوا اهتمامهم لمعرفة العقل والطبيعة، والتشيف الذاتي والجدي «Ching». وقد استنقت هذه القضايا مفكري مدرسة العقل في سلالة مينغ المتأخرة.

وقد أكد «هونغ تسونغ هسي» -1610-1695 المؤرخ المعتمد لتلك الفترة على أن الفلسفة الجديدة لسلالة مينغ قد بدأت مع «تشين هسي تشانغ» والمعروف أيضاً بـ«تشين باي شا» 1428-1500، ووصلت ذروتها مع «وانغ يانغ مينغ» والمعروف بـ«وانغ شو جن» 1472-1529، أما نظريات «تشين» حول التشيف الذاتي فقد أثيرت بحدوث الصراع، الذي سوف يحتل مكاناً مهماً في فكر سلالة مينغ، ما بين تمجيد لطبيعة الأخلاقية أو إتباع سبيل البحث والتساؤل.

من خلال تركيزه على الجلسة الهدئة كحالة ديميكية، يضرب «تشين» مثلاً

على اهتمامات الكونفوشيوس الحدد في سلالة مينغ، والذين حضوا على الابتعاد عن البحث المستفيض للنصوص وللشروحات التي ميزت مدرسة «تشينغ تشو». ويمكن أن تكون اهتمامات كل من «تشين هسين» و«وانغ يانغ» قريبة من ذلك، مع صعوبة الثبت من حصول تواصل مباشر بينهما، لأن «وانغ» كان صغيراً جداً عندما عاش الاثنان في العاصمة لمدة سنة واحدة فقط، وكان ذلك عام 1482. لذلك لم يكن من الممكن أن يتلاقيا أو يتواصلا وأكثر من ذلك. لم يذكر «وانغ» «تشين» في نقاشاته الفلسفة كما أنه لم يظهر أية معرفة بمعتقداته.

وانغ يانغ مينغ، ومدرسة العقل:

المقولة المركزية في فكر «وانغ يانغ مينغ» هي أن المبدأ أو العقل واحد. لا مبدأ خارج العقل، كما أن كل المبادئ محتواه ضمن العقل. وقريب من ذلك مفهومه أن العقل سيد الجسد. «سيد الجسد هو العقل وما ينشئ عن العقل هو الإرادة، والماهية الأصلية للإرادة هي المعرفة، وأينما نوحه الإرادة هنالك شيء [أو حدث]، مثال على ذلك، عندما توجه الإرادة لخدمة الوالدين «شيئاً أو حدثاً» لذلك أقول إن لا مبادئ ولا أشياء خارج العقل».

تشوان هسي لو، 6-

وضعت هذه المفاهيم «وانغ» في تضاد مباشر مع فكر «شو هسي» وقد احتج «وانغ» على طريقة تحرير «شو هسي» للدرس العظيم، حيث تدخل ونقح فصلاً وعدله لكي يقدم نظريته في تحرير الأشياء، وأعاد ترتيب النص بحيث وضع فصل زياده المعرفة قبل فصل الإحلاص للإرادة. انتقد «وانغ»، في بحثه الخاص عن «التساؤل حول الدرس العظيم» «شو هسي» لتأسيسه لثنوية بين «جعل فضيلة المرء واضحة»، و«حب الناس»، المغزى الأساس من كل هذا بالنسبة لـ «وانغ» أن كل الأشياء تشكل «وحدة z-i».

عموماً تركّز انتقاد «وانغ» لـ «شو هسي» حول نظريته في تحري الأشياء، وورع «وانغ» أن «شو هسي» قد فصل المبدأ عن العقل من خلال دعوته لوجوب نوحه العقل خارجاً لبحث عن المسادئ في الأشياء الخارجية. وبدلاً من أن

يحدد حدو «شو هسي» في تأويل «كو وو» «Ko Wu» كتحري للأشياء، فإنه أبعاد إحياء
 لتأويل «مينغ تزو» حيث تعني الـ «كو» «Ko» التنقية أو التصحيح وهكذا فقد تضمنت
 الـ «كو وو» «Kou Wu» عند «وانغ» تنقية العقل من خلال التخلص من الخطأ وإزالة الشر.
 وقد أكد وانغ أيضاً على وجوب تقدم الإرادة على تحري الأشياء حيث إن إرادة العقل
 يجب أن تدرك المبدأ. ومن أجل تصحيح هذه الأخطاء فقد نشر النص القديم
 «الدرس العظيم» في عام 1518 كما هو موجود في كتاب الطقوس. نتج من أجوبة
 «وانغ»، على الكثير من القضايا الصعبة التي أثارها فكر «شو هسي»، نظريته في
 التثقيف الذاتي وحدث مفهوم المعرفة الفطرية المستمد من «مينغ تزو» توسيع المعرفة
 المستمدة من الدرس العظيم، وقد ساوى «وانغ» بين الطبيعة والمعرفة والمادة الأولى
 للعقل التي هي خيرة دائماً وتدي معرفة فطرية للخير.

ومع أن «وانغ» لم يعرف المعرفة الفطرية للخير فقد كان يصفها أحياناً بأنها
 «المادة الأولى للعقل ومبدأ السماء والدكاء الخالص والوعي الجلي للعقل،
 والتوازن قبل استنفار العواطف وروح الخلق وهي تخرق وتغلغل في الوجود
 الحي». ومعرفة المرء الفطرية هي التي تمنحه الحس الأخلاقي في الصبح والخطأ.
 وبهذا يفهم عقل المرء، في ماهيته الأولى، الأشياء كلها، ولتثقيف الذات،
 لا يحتاج المرء إلى تحري مبادئ الأشياء الخارجية بالنسبة للعقل، بل على المرء
 أن يتبع بواعث معرفته الفطرية فحسب، وإذا ما ثقف المرء نفسه على أكمل
 وجه، ووسع معرفته الفطرية، فإن طبيعته، التي هي خيرة في الأصل، سوف
 تتطور صوب الكمال، وسوف تكون أفعاله متطابقة مع إحساسه الفطري بالخير.

من أجل توضيح هذه النقاط، قدم «وانغ» ما اعتُبر أهم مساهمة له في
 الكونفوشية الجديدة، «عقيدة وحدة المعرفة والفعل» فالمعرفة وهي هنا مقتصرة
 على المعرفة الأخلاقية، ينبغي أن تجد تعبيرها المنطقي في الفعل، وينبغي على
 الفعل أن يكون مؤسساً على المعرفة. «المعرفة في جانبها الأصيل هي فعل،
 والفعل في جانبه الذكي والحصيف هو معرفة»، ولتوضيح ذلك، نبه «وانغ» إلى
 تجربة الأكم التي لا يمكن للمرء أن يعرفها إلا إذا عاناه. يبرهن هذا المثال على
 طبيعة المعرفة الذاتية أساساً في منظومة فكر «وانغ»، أما فيما يخص التصرف

الأخلاقي فقد قال «وانغ» إن المرء الذي يعرف واجبات سر الآباء سوف يقوم بها، ولكن منحت هذه العقيدة كونفوشية مينغ الجديدة قوة محرّكة نشطة، لأنها تقترح أن توسيع المعرفة الفطرية هو دافع لا يقاوم، ومتطابق مع طبيعة الإنسان ولا يقود توسيع المعرفة الفطرية إلى العياف بالواجبات تجاه الآباء فحسب، بل إلى محبة كل الكائنات وتماهي الذات مع كل الأشياء في الكون. تذكر هذه المقولة بمفهوم «نشيج هاو» بأن الإنسان يشكل جسداً واحداً مع السماء والأرض والأشياء الأخرى التي لا تُعد

تراث «وانغ يانغ مينغ»:

لم يعيش «وانغ» طويلاً ليشرح نظريته في المعرفة لفطرية بامتياز، ولكن تلامذته اندس همينوا على العالم الفكري قد فسروا النظرية بحسب ما يلبي حاجاتهم الخاصة. أبد بعضهم الممارسة الجدية الصادقة والسكينة أو الوازع الأخلاقي، بينما اتجه آخرون إلى التحرر المتطرف. ولكي تردّد الأمور سوءاً فقد أخبر «وانغ» تلامذته في عام 1527، قبل سنتين من وفاته، أن: «ليس هناك تفريق بين الخير والشر في ماهية العقل الأولي. عندما تنشط الإرادة يمكن أن يتوجد التفريق. ومملكة المعرفة الفطرية هي أن تعرف الخير والشر. وتحرّي الأشياء هو أن تقوم بفعل الخير ونزع الشر». أثارت هذه البديهيّات الأربع تعارضاً مريراً بين الكونفوشيون الجدد. لأن مجرد القول بأن العقل الأولي ليس بالخير ولا بالشرير يتناقض تماماً مع النظرية الكونفوشية الجديدة التي تقول بأصل الخير في الطبيعة البشرية. وقد أسىء تأويل «وانغ» في هذه القضية وأدب بشكل حائر، حيث أنه كن قد أصّر في أكثر من مناسبة على أن العقل الأولي دائماً حيّر. ربما يحتاج تصريح «وانغ» هذا إلى تفسير أعنى وأوسع للتأكد من إيمانه بأن العقل حيّر قطعاً وأن لا إمكانية موجوده في أن يكون إم حير أو شريراً. ومع ذلك فإن سوء الفهم هذا قد شاع، ووصع المؤرخون اللوم على مبادئ «وانغ» وسوء تصرف تلامذته في سقوط سلالة مينغ.

أدت نظرية «وانغ» في العقل والمبدأ وانتقاداته لمذهب «شو هسي» إلى حرص الكثير من الباحثين يستتبحون أن «وانغ» أراد إحياء مذهب «لوهسيانغ شان» في العقل. وتظهر العلاقة المرعومة بين الاثنين في الحلقات الأكاديمية حيث

جرت الإشارة إلى فكره على أنه «مذهب لو - وانغ» في لكونفوشية الجديدة. على أي حال، لم يظهر «وانغ» اهتماماً خاصاً بـ«لو» وقد ادعى أن أفكاره المتشابهة مع أفكار وانغ مستمدة مباشرة من كونفوشيوس ومينغ تزو. وألح على تلامذته وأصدقائه على ألا يشاركوا في الحداد المنتشر في ذلك الوقت بين أتباع كل من «لو» و«شو». إن البحث الأكاديمي التقليدي الذي يميز بحدة بين مدرسة العقل ومدرسة المبدأ إنما يشير إلى القضايا الحساسة التي تفرق بين فكر «شو هسي» وفكر «وانغ يانغ مينغ».

كان «وانغ» قد عارض فصل «شو» بين العقل البشري وعقل التاو، وفي حثته أنه «عندما ينقّي العقل يتحول إلى العقل الأخلاقي» اختلف «وانغ» عن «شو» في المصطلح فقط وليس في التأويل. وتكشف نظريته المتعقبة بتقيد الذات عن نهج مختلف جذرياً لم يؤمن «وانغ»، كما آمن «شو» بأنه من الضروري أن ندرس النصوص بإسهاب من أجل أن نفهم المبادئ الأخلاقية، فالمرء يحتاج فقط إلى أن يشغل بالأخلاق الداخلية والتقيد الذاتي، وبما أن العقل يحتوي كل المبادئ الممكنة ويتماها حقاً مع المبدأ، فإن المرء لا يحتاج حقاً إلا إلى الانشغال بالتقيد الذاتي روحياً وأخلاقياً. وقد أوصى بالتناول الجدي للقضايا والجلسة الهادئة، الأمر الجوهري هنا هو أن الإنسان يبحث عن الحقيقة من خلال معرفته الفطرية ومن خلال تنقية عقله من الرغبات الأنانية الحاجية.

شر «وانغ» في عام 1518 مقالة من «شو هسي» تحت عنوان التنازع النهائية التي توصل إليها «شو هسي» في آخر حياته. رعم في هذه المقالة أن «شو هسي» قد أدرك أخطائه بعد فوات الأوان، وقد اقتبس «وانغ» فقرات من نصوص «شو» ليحاول إثبات أنه قد غير موقفه في التقيد الذاتي، من التأكيد على البحث عن الحقيقة من خلال نقاشات وتعليقات مفصلة، (أي طريق الاستقصاء والدراسة)، إلى تقيد العقل الموجه نحو الأصول والأساسيات (أي تمجيد الطبيعة الأخلاقية) خلّف هذه المقالة عاصفة فكرية استمرت لعدة قرون وقد نُظِرَ إلى الاثنين كعدوين فلسفين، واعتُبرت مدرسة المبدأ ومدرسة العقل غريبين لدودين. حاولت الأبحاث الراهنة أن تعدل من سوء التفسيرات هذه من خلال التركيز على



الاستمرارية ضمن الكونفوشية، ويؤكد الباحثون الآن أن كلاً من «تشو» و«وانغ» قد بنيا فلسفتهما على مفهوم المسدأ، وأنهما قد تبعا كونفوشيوس ومينغ تزو بصدق.

الكونفوشية الجديدة في سلالة تشينغ (Ching):

بالرغم من هيمنة عقيدة «وانغ» في المعرفة الفطرية على الفلسفة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، فإنها لم تُغيّب، وبشكل كامل أبداً، تعاليم مدرسة «تشينغ تشو». وأعاد حكام أسرة «مانتشو»، الذين سيطروا على الصين عام 1644، التأكيد على فلسفة مدرسة «تشينغ - تشو» كمذهب تعليمي متعارف عليه، وقد أقرّت «الكتب الأربعة» مع تعليقات «تشو هسي» عليها كمقررات مدرسية مطلوبة، وكقاعدة أساسية من أجل امتحانات الخدمة المدنية. وكان الاتجاه العام للباحثين في أواخر القرن السابع عشر، إما أن يتبعوا تعاليم «شو هسي»، أو أن يقوموا بتسوية ما بين عقلانية «شو هسي» المحسوسة ومثالية «وانغ». مهما يكن فقد ظهر باحثون كونفوشيون جدد بارزون أمثال «كويين وو Ku yen Wu»، 1613-1682، بدؤوا بإعادة تقويم تراثهما الفكري. على الرغم من تأثر «كو» بفلسفة مدرسة «تشينغ - تشو» وتأييده لها، فقد هاجم التفكير المجرد المرتبط بنظرياتها حول المآل العظيم والعقل والطبيعة البشرية. وبإحدى، بدلاً من ذلك، بالتعلم العملي والموضوعي وامتدعة المعرفة التجريبية والانشغال في القضايا العملية. ومن بين المفكرين الذي تبعوا «كويين وو»، كان «ين يوان Yen Yuan» 1635-1704 و«تاي تشن TAL Chen» 1723-1777 اللذان أيدا التعلم العملي وشددا على الحقيقة الموضوعية.

رفض «ين يوان» فلسفة كلاً من «تشو هسي» و«وانغ سانغ مينغ» واعتقد بأن كل الموضوعات التي كانت محالاً للتأمل والتفكير في سلالتي سونغ ومينغ (والتي تتضمن المبدأ والطبيعة والمصير والوفاء للإرادة) يمكن أن تتجلى في فنون عملية مثل الموسيقى والمراسم الاحتفالية والرعاية والصناعة العسكرية. ورمي السهام ورفع الأتقان والغناء وغيرها، وهو نفسه قد مارس الطب والزراعة وقد أعلن أن لا وجود لمبدأ منفصل عن القوة المادية. وأصر على أن الطبيعة المادية ليست شريرة فإنه لا حاجة إلى تحويلها أو تبديلها ولا حاجة لكبت الغرائز الطبيعية. وقد آمن أن تحرري الأشياء يتضمن لا دراسة المسدأ ولا تقبلة العقل

ونصحيه، بل يتضمن استخدام الخبرة العملية لحل لمشكلات العملية. يبدو وكأن «ين يون» قد أظهر قطيعة مع الفلسفة الكونفوشية، لكنه في الواقع قد عمل من ضمن هذا التراث، وأراد «ين يون» العودة مباشرة إلى أعمال كونفوشيوس ومينغ تزو، وبادي بضرورة إحياء الطرق القديمة في توريح الأرض والتنظيم لحكومي.

وهناك ناقد آخر لـ «شو هسي» وهو «تاي تشين Tai Chen» الذي يعتبر من أعظم مفكري سلالة «تشينغ». وقد كان مناصراً قوياً للحركة الفكرية الجديدة التي عرفت باسم «التحريرات المبنية على الدليل K'ao Cheng» وكان متخصصاً في الرياضيات وعلم الفلك وعلم جر المياه والصوتيات، كما كان له اسمه في مجال النقد الأدبي قادته هذه الاهتمامات والمناصب إلى أن يبحث بشكل نقدي في الكلاسيكيات خلال سلالة هان ولكن جعلته روحه الموضوعية والنقدية يرفض الكثير من مظاهر الكونفوشية الحديدية في سلالاتي سونغ ومينغ وخاصة في مسألة مفهوم المبدأ الكوني واشتكى من فلاسفة أمثال «شو هسي» و«وانغ بانغ» اللذين اعتبروا المبدأ «كما لو أنه شيء» ودافع «تاي تشين» عن فهم سلالة هان للمبدأ كضام موجود فقط في الأشياء، والذي عني به شؤون الناس اليومية، كما اعتقد أنه لا يمكن التحري عن المبدأ من خلال التأمل الفكري، بل من خلال الملاحظة الدقيقة والموضوعية والناقدة والتحليلية للأشياء. ولم يتبع كونفوشي سلالة سونغ، في جعلهم للمبدأ السماء والرغبات الشرية على طرفي نقيض باعتبارهما خيراً وشرّاً وقد آمن، بدلاً عن ذلك، بأن المبدأ يسود عندما تكون الأحاسيس مشبعة، وأن الأحاسيس نفسها خيرة طالما أنها لا تقع في الخطأ» وبالتوافق مع ذلك فقد سلم بوجود «المبادئ الأخلاقية لمحتومة» وهذا يعني أنها مبادئ موضوعية ومعيارية، وهي محددة وأصيلة في الأشياء المحسوسة. إن إصرار «تاي تشين» على الدراسة الموضوعية للأشياء وتأكيده على المبدأ باعتباره تنظيمياً للأمور اليومية قد جاء بروح جديدة للتراث الكونفوشي لجديد. ويرغم اعترافه بهجومه المبرر على مفكري سلالة «سونغ» فقد بقي «تاي» ضمن الحركة الكونفوشية الجديدة، لقد اعتمد في فلسفته على الكلاسيكيات الكونفوشية وبخاصة «كتاب التحولات» وسرر في فكره مفهومات الإنتاج وإعادة الإنتاج كما مفهومات المروءة.

القرن التاسع عشر و بدايات القرن العشرين:

تميز القرن لتاسع عشر بالتناقض الكبير لتأثير مدرسة «تشينغ تشو» في دنيا الفكر الصيني، وبينما كانت الدولة الصينية تضعف باطراد بسبب تفكك حكم سلالة «مانشو» وبسبب الهجوم الضاري للإمبريالية الغربية، فقدت الكونفوشية أهميتها كإيديولوجيا رسمية للدولة. وفي مواجهة التفوق الاقتصادي والعسكري الغربي، فقد أجبر الكونفوشيون الجدد على إعادة النظر في الكلاسيكيات الصينية لتستجيب للتحافات والإيديولوجيات الأجنبية.

ويعبر الشاعر المعاصر «الدراسات الصينية من أجل الماهية، ولدراسات الغربية من أجل الوظيفة» عن الأمل لكثير من الصينيين في التكيف مع الغرب وللمحافظة على الآراء الكونفوشية حول الإنسان والمجتمع وتدل «الماهية» هنا على المبادئ الأخلاقية الكونفوشية كما على النظم الاجتماعية. وتدل «الوظيفة» على التكنولوجيا الغربية، غير أن هذه المحاولة في التوفيق ما بين الشرق والغرب لم تنقل لا الكونفوشية ولا سلالة «مانتشو». وقد ألغيت امتحانات الخدمة المدنية في عام 1905 لصالح نظام تربوي عربي جديد. وكان قد منع تقديم القرايين رسمياً إلى كونفوشيوس وإلى السماء مع تأسيس الجمهورية في عام 1912 وعلى الرغم من الاستمرار في تعليم الكلاسيكيات في المدارس الرسمية إلا أنها كانت موضع شجب وإدانة متزايد مستمر.

تابعت جماعات من المثقفين خلال هذه الأوقات المضطربة الجهود لإعادة تأويل وإعادة تأسيس التراث الكونفوشي. وقد أوجد «كانغ يووي» 1858-1927، الباحث البارز في الكلاسيكيات الكونفوشية، المسوع لمحاولاته في إصلاح المؤسسات من خلال الدجوء إلى الإيديولوجية الكونفوشية ونتيجة لإيمانه أن قوة و زدهار الأمم الغربية ناتج عن كونها تمتلك ديناً رسمياً، فقد التمس «كانغ» من الإمبراطور أن يثبت الكونفوشية كدين قومي للدولة.

وعلى الرغم من رفض لجنة صياغة الدستور في عام 1913 سن تشريع تعتبر فيه الكونفوشية دين الدولة، فإنها قد تبنت مادة في الدستور تعلن أنه: «فيما يخص تربية المواطنين، سوف تعمر معقدات كونفوشيوس أساساً للتثقيف الأخلاقي». وفي السنة التالية لصياغة الدستور، قضى الرئيس «يوان شه كاي»،

1858-1916» بالعودة إلى تقديم القرابين إلى السماء وإلى عبادة كونفوشيوس، في حين دعت مجموعات أخرى من المثقفين في نفس الفترة، إلى إعلان الهزيمة النهائية الكونفوشية، وأعلنت جماعة الهضة الثقافية لعام 1917 عدم ملائمة الكونفوشية للحياة الحديثة وقد أدبنت الأخلاقيات الكونفوشية، وبخاصة «مر الآباء» حيث اعتبرت «مصعاً كبيراً لتصنيع الرعايا المطعنين». وقد أكد المشاركون في هذه الحركة، ان الذين لجؤوا إلى الفلسفة والعلم الغربيين للإجابة على مشكلات الصين، أن الكونفوشية تناقض كلياً مع مبدأ الحكم الجمهوري، ورفعوا الصوت عالياً «دَبرو محل نحف كونفوشيوس العتيق»

بدا، لفترة من الزمن، كما لو أنه قد حُكم على كونفوشية بالموت، وعندما همد التوقد الثوري، شرع المثقفون الصينيون في إعادة النظر بدور التراث في مستقبل الصين وقد نشر «ليانغ شو مينغ» كتاباً في عام 1893 وازن فيه الحصاريتين الصينية والغربية، ودافع في هذا الكذب عن القيم الأخلاقية الكونفوشية وأدان التبني الكامل للأنظمة الغربية باعتبارها غير مناسبة للنفسية الصينية. برز في العشرين سنة التالية، مفكران كونفوشيان هما «فونغ يولان 1895 - ؟» و«هسو ويس شيه بي 1895-1968». نشر «فونغ يولان» كتاباً بعنوان «العلم الجديد في المبدأ» في عام 1939، وهو بمثابة تجديد لمدرسة «تشينغ تشو» في الكونفوشية الجديدة. وقد ارتكز البحث في هذا الكتاب بشكل أساس على الفلسفة الغربية في معالجته للمفاهيم الميتافيزيقية، لأربعة الكسرى «المبدأ أو الدستور والقوة المادية وماهية الصراط (التأور) والكل العظيم». كمفاهيم متبعة عروباً ذات مضامين منطقية أما «هو ويس غشية» فقد ركز على تجديد المدرسة المثالية في الكونفوشية الجدد في كتاب يحمل عنوان «مجرد بحث في الوعي» الذي صدر في 1944، وقد صور فيه الواقع كحالة تحول وانتقال سرمدى تنشأ من خلاله «الماهية الأولى» بلا انقطاع أو توقف، والتي ينتج عنها تنوع من التجليات يظهر جلياً التراكم الكامل بعلمسة مدرسة «تشينغ تشو» من خلال تأكيده على أن الواقع وتجلياته (الماهية والوظيفة) هما في الأصل واحد وقد اتبع «هسو وينغ» الكونفوشيين الجدد في وصفه للعقل الأولي على أنه المروعة (الإنسانية Jen) أكثر من أن يكون جسداً واحداً مع اسماء.

حال الكونفوشية في القرن العشرين:

لقد جلب الانتصار الشيوعي عام 1949 والثورة الثقافية في أعوام الستينيات النهاية المحتومة لكل المحاولات في جعل الكونفوشية إيديولوجيا ودين للدولة. مهما يكن، لم يرقف المفكرون أبحاثهم حول الكونفوشية، وبالتعاون مع أعضاء من الطبقة السياسية الحاكمة، استمروا في الحوار حول أهمية الكونفوشية تاريخياً ومدى ملاءمتها لروح العصر وقد عُقد ثلاثة عشر مؤتمراً بين 1960 و1962، لمناقشة مكانة كونفوشيوس والفلسفة الكونفوشية، وقد تناولت القضايا السياسية والفلسفية الأسئلة التالية: هل يجب فهم سماء كونفوشيوس على أنها سماء مادية أم روحية؟ وهل أمر السماء جبري أم خاضع للتدخل البشري؟ هل كان كونفوشيوس مثالياً ذاتياً أم مثالياً موضوعياً أم مادياً؟ هل يهدف المفهوم الكونفوشي في المروعة (الإنسانية) إلى تحرير العبيد؟ بالرغم من عدم الإحالة على هذه القضايا التي طرحتها الأسئلة بالشكل الشافي، فقد توافق المتحاورون على عظمة كونفوشيوس كنساز بالرغم من مواطن القصور عنده، وأن تعاليمه تستحق الدراسة والمتابعة لأنها تسهل وتعين في قبول الصين للماركسية. جاء الموقف الشيوعي من «تشينغ - تشو» أكثر انتقادية. وأصبح من الشائع عند الباحثين في الجمهورية الشعبية أن يحكموا على أقوال «شو هسي» والأخوين «تشينغ» من خارج النص وبما يتناسب مع اهتماماتهم الفلسفية العامة. ويأتون بمثال على ذلك، عندما طُلب «شو هسي» من أحد تلامذته، في إحدى المناسبات، أن يمضي نصف نهاره في جلسة مسكون والنصف الآخر في البحث، بأن ذلك نوع من الرفض بالاعتراف بالعالم المادي، وبدأ الهجوم على الكونفوشية الجديدة يخبر من قبل الباحثين في الصين من منتصف السبعينيات من القرن العشرين. وقد عُقد مؤتمر في عام 1980 لدراسة فلسفة «شو هسي» و«وانغ يانغ مينغ». وجاء حكم المشاركين على الكونفوشية الجديدة موضوعياً وعادلاً. وتأرجحت مداخلاتهم حول «شو» و«وانغ» بين القبول والرفض.

وقد أكد الحزب الشيوعي موقفه الرسمي من الكونفوشية الجديدة في هذا الاجتماع، حيث اعتبر أنها قد لعبت دوراً بارزاً في التاريخ الصيني على الرغم من أنها خدمت المجتمع الإقطاعي وهي جذيرة بالدراسة والبحث.

انتعش الاهتمام الأكاديمي بالكونفوشية الجديدة بين الجاليات الصينية التي تعيش في الخارج بالإضافة إلى هونغ كونغ وتايوان ويعود الفضل الكبير في هذا التوجه إلى «تشين مو CH'ienmu»، الذي قدم سلسلة من المؤلفات محمل الكثير من الأفكار الثاقبة والمثيرة للنقاش في الكونفوشية الجديدة وذلك من خلال «الكلية الأسيرية». وبينما بقي الاهتمام الأكاديمي بها عند حده الأدنى ولكن بتصاعد، شغلت التقاليد والنظم الاجتماعية والمعايير الأخلاقية الكونفوشية دائماً حيزاً مهماً في حياة الصينيين في كل من هونغ كونغ وتايوان بالإضافة إلى الجاليات التي تعيش في الخارج، وبقيت هناك دلائل حتى الثمانينيات من القرن الماضي على عبادة الأسلاف وتقديم القرابين لكونفوشيوس وعلى الأخلاقية العائنية القائمة على بر الآباء.

هل الكونفوشية الجديدة دين؟

طرح هذا السؤال من قبل المبشرين المسيحيين في القرن السابع عشر، ومن قبل الباحثين الصينيين في القرن التاسع عشر وتواصل النقاش حول هذا الموضوع عند لصبيين المعاصرين بالإضافة إلى الباحثين الغربيين المعاصرين وقد تركز النقاش على عدة عوامل ونحدد بها أولاً، اعتبر المشرون المسيحيون أن عبادة الآلهة هي شكل من الخرافة وأن الكلاسيكيات الكونفوشية هي مجرد نصوص إنسانية أخلاقية لخدمة الحكم الملكي. ثانياً، اعتبرت منظومة «تشو هسي» في المينافيزيqa منظومة في العقلانية خالية من المدلول الديني ثالثاً، بعد النظر إلى مؤسسات الحكم الملكي التي شرعت نفسها من خلال تعابير كونفوشية، وإلى البيروقراطية التي تم استخدام أفرادها عن طريق امتحانات الخدمة المدنية الكونفوشية، وإلى طقوس الدولة التي يقوم الإمبراطور بموجبها بشأدية القرابين إلى السماء وتقديس حكماء الكونفوشية الجديدة، في معبد كونفوشيوس، فقد استنتج الباحثون أن الكونفوشية الجديدة لم تكن سوى إيديولوجيا تقديس الدولة، التي رأت في الإمبراطور مقدماً للقرابين إلى السماء وأمرأ للدولة ونظامها السياسي. وأخيراً لا يمكن أن تُحدد الكونفوشية كدين منظم ومؤسساتي سبب عدم وجود رجال دين رسميين ولا أتباع بالمعهوم

الديني، ولا نصوص مقدسة أو شعائر دينية بسبب كل هذه العوامل فقد جرى تحويل الانتباه عن الجوانب الدينية في الكونفوشية الجديدة بهذا وعد مناقشة الكونفوشية الجديدة وأهدافها.

تبدأ الفلسفة الكونفوشية الجديدة بوضع فلسفة دينية مكررة على افتتاحية «عقيدة التوسط» التي تقول «إن ما قصت به السماء بالنسبة للإنسان هو طبيعته». وتركز ممارسة كونفوشية في صف هذه الطبيعة التي هي خبرة من حيث الأصل والغاية من هذا الصقل هو الوصول إلى الحكمة التي بمقدور كل الناس التوصل إليها والحكيم هو مثال الطبيعة الأخلاقية المكتملة، وهو النموذج الحي للسبيل الذي يجب أن يتبعه المرء ليحيا حياته تتفق مع تعليم السماء. وبهذا يعتبر الحكيم هو التجسيد لمبدأ السماء. ويتعلق جوهر النقاش حول الثقيف الذاتي، بالطريقة القومية التي من خلالها يتحول الإنسان من حياة رافقة صادقة إلى تام ذاتي بما يتفق مع نهج السماء

ومن خلال متابعة افتتاحية «عقيدة التوسط» يتضح أن الكونفوشيين يرون أن السماء العلية هي مبدعة كينونتنا، وفي الرأي الكونفوشي فإن المال العظيم، الذي ينتج عنه كل الأشياء، يعتبر بذاته نظرية في التكوين والنشأة، ومن خلال الإعلان بأن «عقل السماء والأرض هو الذي ينتج الأشياء» فإن التفيرات المادية أو الميكانيكية لطبيعة السماء يجب استبعادها، كما وتعتبر الشعائر بما فيها طقوس الدفن والزواج والحداد، وتقديم القرابين للأسلاف وللمحكماء الكونفوشيين وللأفاضل من الناس، مظهراً آخر من التدبير الكونفوشي. لقد ربط «تشو هسي» الطقوس بالسماء محدداً إياها بـ «أراع دستور السماء ومخفرتها». وما غاية لمراسم الاحتفالية إلا منح الجمال والانتظام لأعمال السماء كما تتجلى في مملكة الشر؟ زيادة على ذلك فإن الشعائر هي الوسيلة التي من خلالها يتوحد الإنسان مع السماء، وما الشعائر إلا الوجه الآخر من وجوه الثقيف الذاتي، وهي تؤدي شكل قويم من المهابة والحدية. والهدف الرئيس من هيكل الحث الكونفوشي الذي يتضمن لشعائر والثقيف الذاتي، هو توجيه سبل السماء والمبدأ لخدمة وصالح حياة المرء اليومية في النهاية.

عبادة كونفوشيوس الرسمية:

ظلت العبادة الرسمية التي تمجد روح كونفوشيوس موجودة طوال هذه العهود وقد تطور مفهوم هذه العبادة بشكل بطيء وليس بخفي سبب التأخر في هذا التطور. حيث أن كونفوشيوس لم يتمتع خلال حياته بنجاح على المستوى الشعبي، وكان «مينشيوس» الذي هو «مينغ تزو»، عاجزاً كمعلم هو الآخر عن أن يترك أثراً عظيماً في الشؤون العامة. ولم يصل كونفوشي إلى السلطة في أي مكان في الصين طوال عدة مئات من السنين. وبقي المدة الكافية للقيام بتعيرات قابلة للاستمرار ومؤثرة في مسائل الحكم والسلطة. ولكن بعد ذلك، وبشكل مفاجئ، جاء الإمبراطور «ووتشي» من سلالة هان (141 ق.م) وألغى ما قام به الإمبراطور «شييه هوانغ تشي» وأعاد اكتشاف الكلاسيكيات الكونفوشية رسمياً. فقد عاد هذا الإمبراطور ونسى التعاليم الكونفوشية كسياسة رسمية كان ذلك قراراً عظيم الأهمية على المستوى الرسمي، حيث إنه قد تواصل تمجيد كونفوشيوس كحكيم عظيم من قبل المؤسسة الحكومية، وكان يرقى بالنظام في المكانة الرسمية، حتى عندما كان يوحد أساطرة تاويون أو بوذيون. وبشكل الصعود المتنامي لمكانة كونفوشيوس الرسمية قصة مثيرة. لم يؤد في البداية طقوس العبادة المنتظمة لروح كونفوشيوس سوى أسرة «كونغ Kung» وربما مريدوه المقربون. فيما بعد، قدمت القرايين عند قبر كونفوشيوس من قبل الملوك أصحاب المبول السياسة وذلك من أجل كسب رضا الجمهور المحلي، وأول من قام بذلك إمبراطور الأول في سلالة هان «كاوتسو» ورغم ميوله التأوية فقد قدم ثلاث دبايح - ثوراً وكبشاً وخنزيراً - في عام 195 ق م عند ضريح كونفوشيوس، وذلك أثناء مروره في مقاطعة «لو» وهو في رحلة في بقاع الإمبراطورية. بدأ الأباطرة اللاحقون فيما بعد، يتوقفون عند قبر الحكيم كونفوشيوس ويؤدون الفروض و يضعون نصب أعينهم ما يتركه ذلك من أثر سياسي على الجمهور وقد أمر الإمبراطور «بيغ» من سلالة هان في العام الأول الميلادي بترميم معبد كونفوشيوس القريب، كما ورفى الحكم إلى مرتبة دوق «Duke». وقد أضيفت في هذه الفترة التلاوات والصلوات والتقدمات على شكل



نقود وحرر، إلى القرابين التي كانت تقدم عند القبر. وقد تزايدت عادة إسباغ الألقاب على كونفوشيوس بعد وفاته، وقد أطلق أباطرة عديدون، بين الحين والآخر خلال القرون المتعاقبة، ألقاباً تشريعية على كونفوشيوس، مثل «الجليل والحكيم المكمّل الصفات وحكيم الأزمنة الفارقة» وما إلى ذلك مثل «الجليل والحكيم المكمّل انصفات وحكيم الأزمنة العابرة» وما إلى ذلك وقد اكتسبت كونفوشيوس سلسلة طويلة من هذه الألقاب، ورفي أحفاده إلى مرتبة الأشراف وكانوا يناولون الألقاب الرسمية من الدولة.

وجاءت خطوة أخرى في طريق تطور عبادة كونفوشيوس الرسمي في عام 630م على يد الإمبراطور «تاي تسونغ» من سلالة «تانغ»، حيث أصدر مرسوماً يُلزم فيه كل ولاية في الصين أن تُشيد معبداً رسمياً لكونفوشيوس تقدم فيه الطقوس وتقدم القاربين وقد حول الإمبراطور نفسه هذه المعابد إلى قاعات شرف وطنية توضع فيها لوحات تذكارية بأسماء الساحتين المميزين ورجال الأدب بجانب لوحة كونفوشيوس لتمجيده وتمجيدهم في القرن الثامن الميلادي، ونتيجة للتأثر بالبوذية، بنى إمبراطور من سلالة تانغ اقتراحاً ونقله بأن أقام تماثيل لكونفوشيوس في القاعات الكبرى في المعابد الرسمية وأمر برسم صورة لتلامذة كونفوشيوس الرئيسيين على الجدران، وكان من الصعب تمييز المعابد الكونفوشية عن المعابد البوذية على امتداد القرون الثمانية التالية. وقد أصبحت القرابين المقدمة لروح كونفوشيوس تتميز بتفصيل كثيرة كالأبطرة سلالة تانغ يأتون بكامل أبتهتهم في الربيع والخريف إلى المعبد الرسمي في العاصمة وذلك من أجل أن يصفوا الوجاهة والمهابة على الاحتفالات وكان من المعتاد أن يقدم عند تماثل كونفوشيوس ثور وخنزير وكبش. وبينما تؤدي الرقصات والمشاهد الإيمائية كانت الموسيقى ولصلاوات المهية تتم بوقار. وأصبحت طقوس تقديم القرابين أثناء الحكم المغولي أكثر مهابة، حيث استخدم البخور بسخاء، وبدأت تقام طقوس السجود والتضرع أمام تماثل كونفوشيوس والمذابح المتعددة. وقد تطلبت الطقوس الاحتفالية المئات من الأواني المصنوعة من البرونز والخشب والبورسلان، وكان يقدم نوعان من الخمر بالإضافة إلى ثور وخمسة أكباش



وخمسة خازير والكثير من الطعام. وكان الرأي السائد في تلك الفترة أن الموسيقى والطقوس المستخدمة لعبادة كونفوشيوس هي نفسها المستخدمة من أجل الإمبراطور، وذلك على الرغم من أن اللقب Ti الإمبراطوري قد سحب من كونفوشيوس، لأنه لا ينسجم مع تعاليمه التي تدعو إلى اللقب إلى الرجال الذين هم أقل مرتبة من الأباطرة، فقد كان هناك من يقول إن ذلك ليس كثيراً على كونفوشيوس إذا ما اعتبرناه مساوياً لسيد السماء.

وقد تحقق في عام 1530، إصلاح يستدعي لانتباه فيما يخص عبادة كونفوشيوس وأثبت ديمومته فقد ألغى الإمبراطور «تشين تشيغ» من سلالة مينغ الألقاب المطولة والمرهقة التي كان يحملها كونفوشيوس وأطلق عليها فقط «المعلم كوانغ»، أستاذ العهود القديمة تام التقوي». وقد أمر بإعادة معابد كونفوشيوس إلى سابق عهدها المعروفة ببساطتها، وعدلت المراسم الاحتمالية للتوافق مع ممارسات العهود القديمة، و استبدلت تماثيل كونفوشيوس بدوحات تذكارية حسب الأسلوب العتيق أو بألواح من الخشب المستوي مقوش عليها بعض التعاليم

في بداية القرن العشرين عندما كان حكام أسرة ما تشيوس يحاولون عثاً أن يستعيدوا السمعة الحسنة للصينيين، جرى إصدار مرسوم يلغي نظام الامتحان الكلاسيكي لمصلحة التدريب التربوي الأكثر حداثة، ولإعادة الاحترام لكونفوشيوس، برغم الازدراء الذي حصل لذكراه نتيجة هذا التحول البارز. فقد صدر مرسوم آخر عام 1906 يعتبر تقديم القرابين لكونفوشيوس بمنزلة تقديم القرابين للسماء والأرض. لكن هذا التشريف المشهود للحكيم العظيم قد جاء متأخراً جداً ولم يكن باستطاعة إنقاذ أسرة من تشيوس من الثورة التي أحلت الجمهورية؛ وبدأت طقوس تيجيل كونفوشيوس بالزوال بعد عام 1911. وحيث أنه لم يعد يوجد إمبراطور يشارك في التعبد للسماء في معبد بكين، فقد طوى النسيان تلك الشرفات الواسعة المشهورة برخامها، حتى أن الأعشاب قد بدأت تنمو بين شقوقها، وبقي معبد السماء المجاور في حالة جيدة. وكانت قد هجرت كل معابد كونفوشيوس الرسمية ما عدا المعبد الموجود في مكان مولده، وكثير منها قد تداعى نتيجة الإهمال أو أنها قد وصمت في استخدامات دينية.



التحولات الراهنة:

مرت الكونفوشية بلحظات عصبية وهي تقوم بمحاولات متقطعة لاستعادة ذاتها وذلك بعد ثورة 1911. وبعد أن أعطت الجمهورية الجديدة الحرية الدينية للجميع من خلال الدستور، حاول العلماء الكونفوشيون، الذين شكلوا الجمعية الكونفوشية، أن يجعلوا الكونفوشية دين الدولة الرسمي. لكن محاولاتهم باءت بالفشل غير أن الوضع لم يخل من بعض دلائل بحسب ما رأى الكونفوشيون، حيث إن الكوميتاغ أو لحزب الوطني لم يلزم نفسه بأية آراء دينية خاصة: إلا أن شعاره كان إعادة التأكيد على الفضائل الكونفوشية الثماني. «الإخلاص وبر الآباء والإحسان وطيبة القلب والوفاء والمواقف العادلة والاسسجام والاطمئنان». وعندما دشن «شان كاي شك» حركة الحياة الجديدة في عام 1934، تبين أنه كان متأثراً بالكونفوشية. (حتى بعد أن عمد كمسيحي كان يحاول حل المشكلات من خلال الباصرة الكونفوشية). وأعلنت الحركة الجديدة تبنيها «مبادئ أربعة ملزمة» وهي: «لي لن» أو آداب السلوك والأخلاق الفاضلة، والـ «آي إي» أو العدالة والبر والـ «لين Lien» أو سلامة الخلق، والـ «تشين Ch'in» أو التواضع واحترام الذات. لم تكن حركة الحياة الجديدة متبعية رسمياً للكونفوشية. كان المقصود منها أساساً أن تكون حركة بعث جديد أخلاقياً، وقد وجدت في المفاهيم الأخلاقية التقليدية الأساس لهذا البعث، كان المعبد الذي شيدته الحكومة في نان كينغ عام 1937 العلامة الأكثر أهمية للدلالة على الأهداف الوطنية، حيث كان الناس يقصدون هذا المبنى المهيب كمزار وطني. وضع في أعلى مكان في المعبد لوحة تذكارية لكونفوشيوس، وتحت اللوحة مباشرة تمثال نصفي للدكتور «صن يان سن» مؤسس الصين الحديثة. ووضع على الأعمدة المحيطة صدور العلماء الغرب العظام: «نيوتن وباستور ولافوازيه وعاليلو وجيمس وات، ولورد كالفن ودانتون وبنجامين فرانكلين»¹ وهذا يعني أن صير المستقل لاند أن تجمع بين القديم والجديد، جامعة بين أفضل ما في فلسفتها وعلم أخلاقها مع أفضل ما في الغرب من علوم وثقافة.

غير أن نظام «شان كاي شك» قد فشل في بلوغ أهدافه الثقافية والسياسية. ولم يستطع أن يحقق الديمقراطية التي نادى بها من خلال الدستور وبدلاً من ذلك، فقد استمر النظام الإقطاعي القائم منذ ألفي سنة من بداية سلالة هان. كما وترسخت سيطرة الحاکم المحلي المطلقة والتي تعود بجذورها إلى فترة أمراء الحرب. وعلى الرغم من أن الغزو الياباني للصين، خلال الحرب العالمية الثانية، قد أدى إلى شكل من التعاون بين كافة الجماعات لمقاومة الاحتلال، بمن فيهم الشيوعيون، فإن ذلك لم يؤد إلى تحقيق وحدة حقيقية. وقد تحولت المساعدات العسكرية الهائلة التي قدمتها الولايات المتحدة إلى عامل إثراء للمسؤولين الفاسدين. وقد وجد الكثير من هذه المساعدات طريقه إلى أيدي الشيوعيين. استطاعت الثورة الشيوعية في عام 1949 أن تكتسح عموم الصين بسرعة كبيرة. وفرّ شان كاي شك مع حاشيته إلى تايوان بعد انهيار نظامه.

كان من أهداف «ماونسي تونغ» الأساسية إقصاء الدين وكل الأفكار الغيبية وكانت طموحاته مادية (اشتراكية ديمقراطية). وكان هدفه الرئيس تأمين البضائع والخدمات لعموم الصين، في الريف كما في المدن. وبهذا الشكل سوف ينتفع كل صيني من الطعام والكساء والمأوى والتربية والأنشطة الثقافية والخدمات الصحية. وقد هاجم «مار» كل أشكال التمركز للبضائع والخدمات أو النفوذ، ما عدا نفوذه هو الذي اعتبره أساساً من أجل نجاح الاشتراكية الشامل. وعندما كان مصنع أو معهد تربوي أو مستشفى أو مدرسة طبية يطور نجة مهيمنة أو يكتسب أهمية داتية، كان يلغي مركزيته عن طريق إعادة توزيع الأشخاص وتقسيم المؤسسة إلى فروع أصغر وتوزيعها على أطراف الصين وكان يرسل الطلاب والأساتذة الذين يظهرون تميزاً كبيراً في تخصصهم أو تميزاً طبقياً إلى الريف ليتعلموا من الحكماء الحفاة ومن الفلاحين الكهول الحكمة والعلاقات الاجتماعية الصحيحة وإدارة الأرض. ويظهر ذلك واضحاً في واحد من التوجيهات في عام 1970:

«إذا ما رغب الشاب الشيوعي أن يندمج بالجماهير العريضة والفلاحين، فهناك معيار واحد وحيد لذلك.. فإنه من الضروري أن يذهب الشاب المتعلم إلى الريف لتعاد تربيته من قبل الفقراء والفلاحين من الطبقة الدنيا».

ولم يكن من المسموح تزايد عدد الأطباء في المدن، بل كان لابد من توزيعهم الأقاليم الريفية لسد النقص في الخدمات الطبية، والصينيون متساوون في حق الحصول على المعرفة العلمية الموجهة التي تراكمت في المجتمعات الماركسية (مع العلم أن الحرية الدينية الخاصة مكفولة دستورياً) والجميع متساوون في حق الشراكة في السع والخدمات ويعملون بالتساوي من أجل الخير الاجتماعي.

وبينما يعلم الفلاحون النخبة ذات الميول الطبيعية الحكمة القديمة، فإن هذه النخبة يمكنها أن تعلم الفلاحين التخلص من الخرافة. وقد جاء وصف واضح لذلك في شرة غير دورية تصدرها الفنصلية الأميركية العامة في هونغ كونغ في مقالة تحت عنوان «مطالعة للصحافة في بر الصين» فقد انتشر وباء في مقاطعة «هو يه». وبدأ الفلاحون يقصدون ضريح «ماهسين كو» (أما المقدسة الخالدة) في أحد المعابد وكانوا يتحاورون الستمئة يومياً، يشعلون عيدان البخور ويسألونها الشفاء عن طريق مائها المقدس الشافي وعجز قادة الحرب المحليين عن نفي الفلاحين عن فعل ذلك، كما أن نفكيك حجارة المزار سوف تشير سخطهم، لذلك اتجهوا للمساعدة الطبية. ووفق ما تقول النشرة الأميركية:

«هي ربيع هذه السنة (1957) فتكت الحصبة والتهاب السحايا والأنفلونزا بالمنطقة، ولم تكن الدوائر الصحية العامة تمتلك القدرة على مواجهة الوضع.

ولم يجد الفلاحون الدين أصيب أفراد من عائلاتهم بالمرض من يتوجهون إليه. وحسب أن الأفكار الخرافية لم تكن قد اندثرت بعد، فإنه لم يكن أمامهم خيار إلا التوجه إلى الإلهة من أجل الماء المقدس. ومع إدراك قيادة الحزب المحلية لهذا الوضع، فقد شكل فريق طبي في الحال. وبدأ الفريق الطبي العمل على خطين. بدأ الأطباء يشرحون الأسباب العدمية لانتشار الأوبئة في الاتجاه الأول، وبدؤوا بتقديم العلاج للمرضى في الاتجاه الثاني... في اليوم الأول بعد وصول لفريق الطبي كن ما يرال هناك أكثر من مئة إنسان يشعلون عيدان البخور عند الضريح. تناقص العدد في اليوم الثاني إلى الستين، وفي اليوم الثالث إلى ثلاثة عشر، وفي اليوم الرابع لم يعد هناك أي فرد يشعل البخور عند الضريح»

إن النية الحالية للحكومية هي أن تغير البنى الاجتماعية والاقتصادية في الصين بدلاً من إعادة توجيه النظرة العقلية بالكامل باتجاه وجهة النظر المادية، حيث يعاد كتابة تاريخ الفلسفة والدين الصينيين، وتكلفت الحكومة بنشر كتاب حديد من أجل التوزيع على المستوى الدولي في عام 1959، بعنوان «تاريخ موجز للفلسفة الصينية»، تطرح فيه القضية الرئيسية في تطور الفكر الصيني من خلال اتجاهين في الثقافة «ثقافة إقطاعية وبرجوازية ورجعية، وثقافة ديمقراطية واشتراكية وثورية»، أو بمصطلحات إيديولوجية، بين «نظرية ميتافيزيقية ونظرية ديالكتيكية مادية».

يصبح كونفوشيوس من خلال هذا المنظور ميتافيزيقياً مثلاً، حاول أن يحافظ على مصالح أرستقراطية ايلة إلى الزوال، وإنجازه التقديمي الوحيد هو إهداياته في مجال التربية الخاصة. أما «موتي Moti» فيمثل وفق هذا الموجز لتاريخ الفلسفة مصالح الطبقة الصاعدة من المواطنين، وقد تصدى من خلال نظريته لمادية لمثالية الكونفوشيين. أما «لا وتسو» فقد كان مثاليًا وباطنيًا بشكل هام، وقد اعتبر التاو هو المنزه المطلق، لكنه كان تقديمياً في حائنين: حيث أقر بعض عناصر المادة أثناء مناقشته لقوانين الطبيعة «تبه Teh»، وطور المبادئ الأولية للديالكتيك أثناء بحثه في تقابل الين واليانغ. وقد كان استسلامياً في نظريته السياسية التي جاءت انعكاساً لاستسلامية الفلاحين في ذلك الوقت، ولموقفهم الساذج من عدم المقاومة. أما «تشومع تزو» فقد كان على قدر من المثالية والباطنية بحيث ركن إلى النسبية والسوداوية والترعة المادية المبتذلة (وهذا يتعارض مع الاتجاه الصحيح للقوى لتاريخية) كان «يانغ تشو» المتمرد والآناني تقديمياً بشكل ما حيث إنه عبر عن رغبات المواطنين الأحرار الذين يحثون عن المصلحة الشخصية. أما «ميشيوس» فقد عزف عن الواقع الموضوعي نحو القوة الداخلية من أجل معرفة الصبح والخطأ مستخدماً منطقاً سفسطائياً. بينما «هسو تسو» كان مادياً وملحداً وضد المثالية. وقد أعلن بأن على الإنسان أن يسيطر على الطبيعة ويستغلها من خلال استخدام عقله لتمسحه السيطرة على العالم الخارجي. كان تقديمياً حقيقياً، ومثله كان «هان في» من مدرسة الشرائع. لقد مثل «هان في» مصالح المواطن الحر من خلال تأكيده على أن الطبيعة

البشرية أنانية، وأن المجتمع هو ميدان العقول المدبرة. خلال هذا الوقت استمرت المادية تأخذ مجراها في التحكم في العقل الصيني، وهكذا بدأت تتوضح بالتدرج الرؤية حول لتأثر العظيم في مجتمع كورمبولتي كل الناس فيه إخوة، وهذا هو المجتمع العالمي، وبقيت هذه لرؤية مع ذلك ضمن عالم المثالية وبدت مجرد حلم متعال لا يمكن إدراكه، ولكنها أرسيت الأساس من أحل المستفس من خلال تخطيط وفعل أكثر واقعية وأكثر مادية، ويعتبر «وانغ تشونغ» مثلاً راتعاً للديمقراطي الحقيقي وللعقلي المادي وللتأثر ضد الحكم المطلق المثالي وهو الذي حارب «السكولائية» الكونفوشية، وقد وجد آخرون مثله قبل وبعد تحدثوا عن الطبيعة الحقيقية للقوى التاريخية.

أما البوذية فقد جاءت كدين أجنبي نظرية خاطئة عن انتاسح والعدالة القائمة على القصاص والتي أغوت البشر حتى تخيلوا أن باستطاعتهم، وبمجهود واع، أن يحرروا أنفسهم من عالم المادة ويبلغوا السعيم الأبدي الروحي الغامض. وقد أضعفت البوذية إرادتهم ليحرروا أنفسهم من النظام الإقطاعي القائم وقد أثرت على الكونفوشيين المحافظين اجتماعياً بحيث جعلتهم يدعمون طرق التفكير التي تقود إلى مثاليات أخلاقية غير واقعية لا ذات ولا موضوعياً. ومع ذلك فقد برزت نزعات من المادية والإلحاد في الفكر الصيني من ذلك الحين وصاعداً.

أخيراً ومن القرن السادس عشر وما بعد جاءت بدايات التنوير والتطور في اتجاه المادية والإلحاد الذي مهد الطريق لبلوغ الحكمة ومنتهاها عند الشعب الصيني وذلك من خلال فلسفة «ماوتسي تونغ» هنا ما نقرؤه في النص الحكومي الرسمي

وببقى السؤال هل المبدأ الكونفوشي متأصل في الثقافة الصينية بما يكفي ليخفف من عريضة الشيوعيين الصينيين في التغيير وبأن يضيف أكثر من تسوية لإنقاذ ثقافة الصين المديدة؟ أم أن المقاومة الشيوعية سوف تنتصر؟

وقد قدمت افتتاحية عدد أول أيار «مايو» من عام 1972 لمجلة «المسيحية والأرمة»، والتي هي محللة رأي مسيحية، جواباً جزئياً عن هذا السؤال من خلال استطلاع لمؤسسة غالوب الأميركية.

«أشارت تقارير إلى أن الأمريكيين قد عرضوا قائمة بالصفات التي يصنعون بها الصينيين، حيث اختاروا معايير مؤيدة بسسة ثلاثة إلى واحد ما يحبه الأمريكيون في الصينيين هو الفضائل التطهيرية التي يتذكرها مجتمعنا ولكن لا يمارسها... وفي عصر بدأت فيه أميركا التطهيرية، فإن الصينيين قد تبناها. ونعترف أميركا، ربما مع شيء من الحسد، أن الكثير من الفضائل الصينية هي المقابل لعيوسا: الأمانة المتورعة والطافة والعمل المنظم والوازع الجنسي، وغياب لجريمة والمخدرات بشكل كامل تقريباً عن بيئتهم....»

«وإد ما جاءت أميركا بالتطهيرية الأميركية من الكالفينية ومن ثم تخلت عنها، فإن التطهيرية الصينية قد جاءت من الكونفوشية لكن التراث الكونفوشي يمي في موقع القيادة عند الحكماء القدماء، وذلك عن طريق غرس الفصيلة من خلال الحفظ على طهر قلب (قارن مخاراب من كونفوشيوس والكتاب الأحمر للرعيم مو) لتكريس عقيدة دنيوية بأن أمر السماء قد حل في الطام الجدد وليس الصينيون هم أول شعب في التاريخ جمع الحركة الثورية مع معاذح مألوفة من الماضي⁽¹⁾

(1) تمت ترجمه هذه المقالة عن:

- Wing - Tsit Chan, In: M. Eliade, Edt, Encyclopedia of Religion, Macmillan, London, 1987.

الفصل الخامس

الشتو

الديانة التقليدية لليابان

1- الشتو، نظرة عامة

2- مقدمة في الشتو

تأليف: فراس السواح

تأليف: Uedi Kenje

ترجمة: وفاء طقوز

1- الشنتو

نظرة عامة

الشنتو هو الدين التقليدي لليابانيين والذي يرجع إلى أصول معرقة في القدم عابته في ضباب قصور ما قبل الكتابة، وهم لا يعرفون له مؤسساً أو شخصية روحية بارزة وضعت أسسه وتقاليده. ولم يكونوا يطلقون عليه اسماً معيناً لأنه الدين الوحيد الذي عرفوه في جررهم المنعزلة. أما بعد الانتشار التدريجي للسودية وتبني اليابانيين لكتابة شبيهة بالكتابة الصينية مع مطالع القرن الخامس الميلادي، فقد شعروا بالحاجة إلى تمييز معتقدتهم لتقليدي فدعوه شنتو (-شن ماو) أي طريق المبدأ الأقدس الكلي، مستخدمين الكلمة الصينية «تاو» التي تعني الطريق، والتي تدل في التاوية لصينية على المبدأ الكلي الماظم للوجود، وهو المبدأ الذي أشد إليه اليابانيون تحت اسم «كامي» فالكامي هو في بؤرة إيمان الشنتو، وحوله تدور كل الطقوس والعبادات الشنتوية.

على الرغم من أن مصطلح كامي يترجم إلى إله أو جمع الآلهة، إلا أن الباحثين لمحدثين بفصلون استخدامه بصيغته الأصلية لتعذر إيجاد ترجمة دقيقة له. وقد حاول حكماء الشنتو تقريب مفهوم الكامي إلى أذهن الغرباء بوسائل شتى مع اعترافهم ببقاء المصطلح غامضاً وعصياً على الصياغة المحددة. يقول الحكيم الياباني موتوري مورينانجا - Motoori Morinanga (1730-1801) في الكامي «إله كل ما يقع خارج المؤلف، ويشير في النفس الروح والرهمة لما يمتلكه من قوى غير عادية»⁽¹⁾ ويكلمات أخرى، فإن الكامي هو القوة الشمولية التي تقع خارج نطاق عالم الظواهر، وتتخلله في الوقت نفسه. هذه القوة ليست

(1) Miral Naofusa, Shinto, in: M. Eliade, ed., Encyclopedia of Religion, Macmillan, London, 1987 vol 13, p281.



كياناً مفارقاً للعالم ومتعالياً عليه، بل هي الخميرة الفاعلة في الوجود وسر كل حركة وحياة فيه. ويقول باحث غربي متخصص في الشنتو: «إن اليابانيين أنفسهم لا يملكون فكرة دقيقة عن الكامي، بل إنهم يختبرونه بشكل حدسي في أعماق وعيهم، ويتواصلون معه من غير أن يشكوا حوله معاهيم ذهنية أو لاهوتية من هنا فإنه من غير المتيسر إيضاح فكرة تقوم في أصلها على الخفاء والغموض»⁽¹⁾.

إن ما يميز الشنتو بشكل رئيسي هو الموقف الحدسي والاعتماد على الخبرة الدينية المباشرة من دون العنادى اللاهوتية المعقنة؛ وأتسع هذه الديانة نادراً ما يطرحون أسئلة انطولوجية تتعلق بالوجود، لأنهم يشعرون بحقيقة الكامي عن طريق التماس المباشر مع «القدسي» والإدراك المرهف لكل ما هو خفي وسري، ويرون في ذلك فضلاً على المقاربات الذهنية للاهوت والعقائد المحكمة. ولقد ساعد احتكاك الشنتو بالبودية والكوفوشية القادمين من الصين، على توضيح أفكارها باستخدام مصطلحاتهما، فالكامي هو القاع الكلي للوجود والجوهر الخفي للحقيقة إذا أردنا استخدام تعابير بودية، وهو المبدأ الخلفي الناظم للعالم ولعلاقات البشر إذا أردنا استخدام تعابير كوفوشية.

كانت طقوس الشنتو في الماضي بسيطة إلى حد بعيد وتجري في أحضان الطبيعة حيث الحرم والمقامات الطبيعية، وخصوصاً تحت شجرة الـ Sakaki المقدسة. وفي الأصل كانت الكاهنات النساء هن المسؤولات عن قيادة الطقوس، فيتلظن بكلمات القوة المقدسة في ترتيب متصاعد حتى يصلن حالة الوجد، فيدفعن في رقص طقوسي محموم من شأنه جمع العابد إلى معبود. ثم ظهرت المقامات الدينية التي يبنها لإنسان واتخذت لها أنماطاً معمارية متنوعة مع حفاظها على أماكنها التقليدية في أحضان الطبيعة. ومع ظهور المقامات الدينية تأسس سلك منظم للكهنة يرفع ويقود الاحتفالات الدينية معظمه من الرجال ولكن الكاهنة القديمة بقيت ممثلة في زمرة من خادمت المقام يمارسن الرقص الطقوسي⁽²⁾.

(1) D. Panndar, World Religions, New York, 1984, p. 225-256.

(2) Ibid, p, 353.



لقد لعبت المقامات الدينية وطقوسها منذ زمن قديم الدور المركزي في ديانة الشنتو. وبظراً لعلاقة هذه الطقوس بحياة الناس اليومية، لم يشعر اليابانيون بالحاجة الماسة إلى صياغة إيمانهم وفق نظام إيديولوجي، فكان هذا الإيمان ينتقل من حبل إلى آخر عن طريق الإحساس بالطقس وممارسته. وتلمس ما يقله إلى المشاركين من قيم جمالية وروحانية. فالياباني يبدأ اكتسابه للإيمان منذ الريادة الأولى للمقام الديني محمولاً على ظهر أمه. حيث يدلف إلى تلك العانة الساحرة بأشجارها العملاقة المعمرة، ويحس بجمال الطبيعة وجلالها الأسر قبل أن يدخل إلى المقام ويراقب ما يجري هناك مكوناً انطباعاته الأولى عن إيمان قومه. وفي مراحل نموه التالية وتدرجه نحو الفتوة، فإن الفتى لا يُلْقن أي مبادئ أو أصول تتعلق بدينه بل يترك التجربة المباشرة مع مفهوم «القدسي»، والتي تُعرضه إليها المشاركة في الطقوس والأعياد إن ممارسة العبادة في المقامات لتصل اتصالاً وثيقاً بتقدير الجمال، وبذلك الإحساس الصوفي بسحر الطبيعة الذي ينقل الإنسان من المستوى الدنيوي إلى المستوى القدسي الأعلى، ويجعل من حياته حالة خبرة واتصال دائم بالكامي⁽¹⁾.

على أن تعامل الإنسان الياباني مع الكامي كقوة شمولية تتخلل مظاهر الطبيعة يجري من خلال النظر إلى هذه القوة على أنها دغم وحدتها، تتوزع في عدد من الكائنات القدسية الماورية التي تنتظم في هيكلية مراتبية يتربع على قمته الإلهة الشمسية أماتيراسو Amaterasu، وغالباً ما تحري الإشارة إلى هؤلاء جميعاً تحت اسم كامي وينظر إليهم كمجموعة متماسكة متناغمة واحدة⁽²⁾. وإلى جانب العبادة التي يوجهها اليابانيون إلى هذه الآلهة، فإنهم يعبدون أيضاً كل مطهر من مظاهر الطبيعة لأنها تشف عن الروح المقدسة التي تسكن فيها، فهم يعبدون الشمس والقمر والنجوم والبرق والصاعقة والأنهار والينابيع والصخور والأشجار. يضاف إلى ذلك أن بعض الرجال والنساء ممن أدوا خدمات جلى للمجتمع يمكن أن يؤهلوا وتقدم لهم فروص العبادة في

(1) Sakyo Ono, Shintio, The Kami Way, Tokyo, 1993, p 92-97.

(2) J.C.T akai, Basic Terms of Shinto, Tokyo, 1981, See Kami iten.



المقامات الدينية، ومثلهم أيضاً الأسلاف المؤلهون الذين يتخذون مكانة رفيعة في العبادة الشنتوية. كما يعتبر الإمبراطور ابناً للسماء لأنه من سلالة أسسها الحفيد المباشر للشمس في الأزمان الأولى، وقد جرت عبادته عبر العصور كواحد من الآلهة العظام⁽¹⁾.

كل هذا يجعل الشنتوي عين باطرها للوهلة الأولى مزيجاً من الحرافات التي لا تنتظم في بنية منطقية معقولة، يساعد على ذلك أن أهل هذه الديانة، كما أشرب أعلاه، لم يعنوا بصياغة معتقداتها ضمن إيديولوجيا دينية نهائية، ولم يصبوا أفكارها بدغة فلسفية تحاطب العقل والمنطق، وإنما تركوها على فطرتها التي نشأت عليها عندما كان إنسان العصر الحجري يحس ويشعر ويستجيب أكثر مما يفكر ويعقلن ويرمي شبكة المنطق ليؤطر بها كوناً يتأبى على التشتت والتأطير. ويروي جوزيف كامبل، الميثولوجي ومؤرخ الأدب المعروف، الحوار التالي الذي سمعه في مؤتمر لعلوم الدين في اليابان، بين أحد أعضاء الوفد الأميركي والكاهن بعد انتهاء جولة قام بها المؤمنون على هياكل ومقامات العبادة الشنتوية: «لقد رأينا مقاماتكم الدينية، وأطلعنا على طقوسك، ولكننا لم نفهم شيئاً عن لاهوتكم ولا عن إيديولوجيتكم الدينية» فأطرق الكاهن متفكراً ثم هز رأسه قائلاً: «اعتقد بأننا لا نملك لاهوتاً ولا إيديولوجيا دينية.. إننا نرفض»⁽²⁾.

ومع ذلك فإن لاهوتاً منطقياً داخلياً متماسكاً قد لا يتيسر للكثير من الأديان الأخرى، وكل ما يبدو على السطح شتاتاً لا يجمعه رابط، إنما تنظمه نظرة عميقة ثابتة للوجود تنشأ عن مواجهة وجودية بين الإنسان والعالم، لتربط بينهما في كون موحد يتخلل فيه «القدسي» عالم الظواهر المادية والحوية، وطريقة لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر أو وضع حدود مميزة بينهما فبالكون رغم

p. 16-18., 1955, Tokyo, Shinto and its Architectur, A.Akiyama (1)

, New York, Doublday, the Power of Mytn, Joseph Campbell (2)

p xix., 1988



انقسامه أمام التجربة الحدسية إلى شطرين، ورغم معانته كمقدس أنا وكدنيوي أنا آخر، إلا أنه في الحقيقة متصل ووحيد، مقدس في وجهه الأول ودنيوي في وجهه الآخر، وليس الوجود، لا تبدين متباينين للمطلق الأزلي. فالكامي الذي يرى فيه لياباني المدأ الكني لأقدس المحيط بظواهر الكون جميعها، ليس الروعة مفارقة متميزة عن خلقها بل هو «الحرارة الخلاقة» المنشئة في صمم هذا الخلق ونظراً لكونه منخلاً في كل شيء فإن قوته تتكشف في بعض مظاهر الطبيعة أكثر من غيرها، ولهذا يعلى من شأنها وتعبد. كما قد تتكشف هذه القوة في بعض الأرواح فتتلى قدسية وترتقي إلى رتبة الآلهة وهذه الآلهة ليست في حقيقتها سوى المدأ الكلي وقد تجزأت قوته وتوزعت إلى عدد من القوى العرقية التي صارت صلة وصل طفوسية بين الكامي والإنسان. ولا أدل على الدور الثنوي الذي تلعبه الآلهة في الشتو، من كثرة عددها وامتلاء الأرض والسماء بها وبالمقدسات والمعبودات من كل نوع، والتي تقود كلها إلى الحقيقة الواحدة الجذرة بالعبادة والتقديس.

يعكس لإيمان لشتوي على نظرة الياباني لمكانة الإنسان ودوره في النظام الكلي للكون. فالبشر هم أبناء الكامي، منه تلقوا الحياة وه مستمرون في كل يوم. من هنا تأتي قدسية حياة الإنسان والاحترام الكبير الذي يكنه كل ياباني لحبة الفرد الآخر وشخصه وحقوقه الأساسية. فكل عضو في الجسد البشري، بصرف النظر عن عرقه وقوميه ومواطنيه، يحمل قسماً من القداسة استمد من الكامي. ولكن جوهر القداسة هذا لا يظهر تلقائياً وإنما يتطلب من المرء أن يحلو قلبه ليشع منه نور حقيقته، وذلك تطهير أفكاره وأفعاله، والإحلاص في تعامله مع عالم المقدسات وعالم الناس. كما أن الفرد رغم تمتعه بخصائص شخصية تميزه وتؤكد استقلاله، إلا أنه ليس دتاً معزلة عن بقية الدوات منقطعة عن الجماعة، ولكنه حلقة في سلسلة تمتد في الماضي نحو الأسلاف، وفي المستقبل نحو الأحيال القادمة. فهو في هذه الحالة هذه صلة وصل ضرورية في استمرارية حيويه لكائن واحد هو المجتمع بماضيه وحاضره ومستقبله، وعليه أن يلعب دوراً إيجابياً في ارتقاء وتقدم الحياة. هذا الدور

الذي يلعبه الفرد مرتبط بنظرة الشستر الأشمل إلى التاريخ باعتباره مسيرة صاعدة
أبدأ في اتجاه تقدمي لا نكوص فيه، تصنعها حيوات وجهود كل الأفراد من
هنا، فإذن الكون أزلي في ذهن الياباني الذي لا يحمل أي معتقدات حول نهاية
العالم وفناء البشرية، فلا قيامة ولا بعث ولا نشور. وما على الفرد إلا أن يحيا
كل لحظة بكامل أبعادها، ويعطيها كل ما تستحقه من قيمة باعتبارها لحظة
مهمة في حياة الكون⁽¹⁾.

فراص السواح

(1) Harai Naofusa, Shinto, Op. Cit, p. 288.

2- مقدمة في الشنتو

من الصعب على المرء أن يحيط بالشنتو من خلال تعريف مختصر واحد، فهذه الديانة ترجع في أصولها إلى الماضي الضبابي لعصور ما قبل التاريخ في اليابان عندما وصل المستوطنون الأوائل إلى الأرحبيل الياباني وعاشوا هناك. ومنذ تلك الأزمان شهدت تغيرات كثيرة عبر تاريخها الطويل، وفي أيامنا هذه فإن لشنتو لا تحتوي على أبعاد دينية فقط وإنما على أبعاد ثقافية اجتماعية هي الآن نفسه. وإنني إذا افترضت بأن كل ثقافة إنما تمتلك توجهاً قيمياً يتخذ كل مناحيها، وأن تميز الثقافة اليابانية يعزى إلى هذه التوجه، فإنني سوف أعمل هنا على تبني ما يمكن أن ندعوه «بالشنتو الأساسية» التي تحتوي على التوجه القيمي الأصلي للشعب الياباني. بناءً على ذلك فإن الشنتو، بالمعنى الواسع للكلمة، تمثل التوجه القيمي للشعب الياباني، بكل الأشكال الذي اتخذها، والتغيرات التي مر بها عبر التاريخ الياباني، بما في ذلك الاحتكاك مع الثقافات الأجنبية

الأشكال الرئيسية للشنتو

1- شنتو البلاط الإمبراطوري:

وتتمثل في الطقوس التي تقام من أرواح الأباطرة الأسلاف، والتي تحري معارضتها في المؤسسات الإمبراطورية وتتميز عن بقية أشكال الشنتو في أن الإمبراطور نفسه هو الذي يقوم بواجبات شعائرها، من جهة، وفي احتوائها على أنماط من العبادة مفرقة في القدم ولم يمسخها كبير تغيير وهي على ما تحمله من أهمية في ذاتها إلا أنها غير متاحة للجمهور.

2- شنتو المقامات الدينية:

وتتميز نظم شامل من المعتقدات، والأهمية التي نعزوها للطقوس والاحتفالات الدينية التي تقام تكريماً للكامي. ولسوف نتوقف مطولاً عند هذا الشكل للشنتو، باعتباره الممثل الرئيسي، ولكن بعد استعراض سريع للأشكال الأخرى.

3- شنتو الدولة:

اشتكار سياسي ظهر في عصر أسرة مييجي الذي ابتداءً عام 1868م وهو عبارة عن توفيق بين شنتو المقامات ولشتو الإمبراطوري. فبعد انهيار النظام الإقطاعي لعصر أسرة إيدو بررت الحاجة إلى التعامل مع القوى الخارجية المجهولة، ومع النمط الاجتماعي الواسع وكان على حكومة مييجي الجديدة أن تعتمد إلى تحديث نظام الحكم والنظام الاقتصادي في ان معاً، ووجدت أن التحقيق الأمثل لهذه الأهداف يعتمد على توضيح الهوية القومية والثقافية

ومع اعتقادها بأن الشنتو الإمبراطوري استطاعته تأمين لوسائل الرمزية لتوحيد وتحديث الأمة، وعزمه على إدماج الشنتو في هيكله السلطة عن طريق إعطاء كهنتها ومؤسساتها المراسم والدعم المالي، فقد اتخذت الحكومة إجراءات تهدف إلى الفصل بين الشنتو والبوذية، وعادة إحياء «هيئة شؤون الشنتو» القديمة (Jingikan). وتعيين موظفين لشؤون الدعاية. ولقد استعقرت شنتو الدولة فترة من السنوات لتأخذ شكلها الذي جعلها متميزة عن كل أشكال الدين الأخرى. فلقد تم رسم حدودها باعتبارها مؤسسة حكومية، وكان كهنتها بمثابة موظفين حكوميين من هنا لم تكن شنتو الدولة ديباً بالمعنى الصحيح للكلمة، والقيم التي تعمل على غرسها تنحون نحو التوجيه الأخلاقي لا نحو التعاليم الدينية

وفي الوقت ذاته، ونحت صعط الحكومات الأوروبية، فقد أعطت حكومة مييجي لرعاياها الحرية الدينية «ضمن الحدود التي لا تعكر الأمن والنظام ولا تتعارض مع واجباتهم كرعيا للدولة» (دستور مييجي، الفقرة رقم 28). وهذا يعني من الناحية العملية أن تشكيل الجماعات الدينية كان يتطلب موافقة الدولة، وأن عقائدها وطقوسها للنظم الحكومية

وهكذا، من خلال شنتو الدولة، صارت الهوية القومية التي تتمثل في الولاء للإمبراطور بمثابة الأساس الرسمي للنظام الجديد، والمحك المستخدم للمحكم على التنظيمات الدينية. ولقد حافظت الدولة على هذه السياسة حتى نهاية الحرب لعامة الكنية. على هذه الخلفية يتضح أماما مفهوم «شنتو الطوائف».

4- شنتو الطوائف:

إن مفهوم شنتو الطوائف، وفق التصنيف الحكومي، يشير إلى ثلاث عشرة منظمة دينية نشكت خلال السوات الأخيرة لعصر أسره إيدو ولسنوات الأولى لعصر أسرة مييجي. حتى نهاية عصر أسرة إيدو عام 1868 م كانت الحكومة تحيط الديانة البوذية برعايتها وتجاهل الشنتو وتحرم المسيحية. وعدم جاءت حكومة مييجي أعلنت من شأن الشنتو وتجاهلت البوذية. وتحت ضغط الحكومات الأوربية سمحت للمسيحية بالوجود وبما أن شنتو المقامات قد تحول الآن إلى شسو الدولة، فقد نشأت مشكلة كيفية ضغط وتقيين المنظمات الدينية الجديدة ذلك أن الحكومة لم تكن راغبة في إدماح هذه المنظمات بشنتو الدولة على الرغم من نقاط الالتقاء العديدة بينهما، ولكنه في الوقت نفسه تريد منها الالتزام بمبادئ وطقوس شنتو الدولة. من هنا نشأت الحاجة إلى ابتكار تصنيف جديد هو «شنتو الطوائف». وهكذا اعترفت الحكومة في النهاية بكل طائفة من هذه الطوائف لاعتبارها فرعاً من فروع التقايد الشنتوية، على الرغم من أن اثنتين منها وهما الـ *Konkokyo* والـ *Tenrikyo* بعيدن عن كونهما كذلك

إن تصنيف شنتو الطوائف ما زال قائماً اليوم على الرغم من عدم دقته، ولكن الطوائف التي تنضوي تحته تظهر عدداً من الخصائص المشتركة. فجميعها (عدا شنتو الـ *Taiko*) يعود الفضل في إيشائها إلى شخصيات متميزة ذات حداذية شعبية وألقتها هي نفس آلهة الشنتو التقليدية، والتي تظهر أسماؤها في أدبيات الشنتو الكلاسيكية (وذلك عدا طائفتي الـ *konkokyo* والـ *Tenrikyo* المذكورتين آنفاً). وفيما يتعلق بالممارسة اليومية للإيمان الشنتوي فإن الالتزام الأول لهذه الطوائف هو تكريس لمسعى من أحل صالح لبيت الإمبراطوري والأمة اليابانية، والذي سوف يساهم في تطوير الفرد نفسه

والحياة الإنسانية بشكل عام. إن شتو الطوائف بإيمانهم بتلك الاستمرارية بين الإنسانية والعوالم المقدسة، وبتلك الوحدة بين عالم الظواهر وعالم العيب، توجه اهتمامها إلى الحياة في هذا العالم أكثر من الحياة في العالم الآخر. وبالتالي فإنها تعلم وتشجع على البساطة والنقاء والصدق وبدل الجهد، والعمل الغيري.

وكغيرها من التنظيمات الدينية ذات الطابع التقليدي، فإن شتو الطوائف ترتبط ببنى المجتمعات الزراعية إلا أن رياح التغيير التي رافقت عملية التحديث والتمدن قد جعلتها تعمل بجد على صياغة برامج فعالة من أجل التلاؤم مع الأوضاع الجديدة، وعلى إعادة النظر في بنائها القديمة.

5- الشتو الشعبية:

وهي عبارة عن خليط من المعتقدات الخرافية وطقوس السحر - دينية لعامة الناس وعلى عكس البودية والمسيحية، فإن الشتو الشعبية ليس لها مبادئ أو قوانين أو عضوية، وإنما تنطلق من قبول عادات ووجهات نظر الشتو في الحياة اليومية.

من هذه الأشكال المتعددة للشتو، فإن شتو المقامات والهيكل الدينية هي التي تطرح نفسها باعتبارها الشكل الأكثر تعبيراً عن الديانة الشتوية. وهي التي سوف نخصص لها ما تبقى من هذه الدراسة.

شتو المقامات الدينية:

في شهر ديسمبر من عام 1945 جرى إلغاء شتو الدولة. ومع تشكيل «هيئة مقام الشتو» Jinja Honcho في شهر فبراير من عام 1946 استقلت شتو المقامات عن شتو الدولة واكتست هويتها الدينية الخاصة.

المبادئ العامة:

إن هيئة مقامات الشتو هي منظمة حرة تشتمل على معظم مقامات الشتو في اليابان وقد صاغت هذه الهيئة مخصصاً عن مبادئ الإيمان الشتوي، جرى نشره عام 1956 تحت «عنوان الخصائص العامة للحياة التي تعيشها في تمجيد الكامي». وعلى الرغم من أن هذه المبادئ غير ملزمة للأتباع أو المظلمات، إلا

ألها تعبر عن جوهر الإيمان الشتوي. فعلى كل امرئ يعيش تحت مظلة الشتو أن يلوم بما يلي:

1- أن يكون ممتناً لنعمة الكامي ولعون أسلافه، وأن يبذل جهده في الالتزام لطقوس الشتو، التي يتوجب عليه أداؤها بإخلاص وبهجة وبقاء قلب.

2- أن يكون عوناً للآخرين من خلال أعماله التي لا يطلب عنها جزاء ولا شكوراً، وأن يسعى لخير العالم كله، واعياً أن حياته وسيلة لإرادة الكامي.

3- أن يلتحم مع الآخرين في تناغم واعتراف بمشيئة الإمبراطور، ويصلي من أجل ازدهار بلاده، ومن أجل أن تعيش الشعوب الأخرى في سلام وفي ازدهار أيضاً

لكي توضح جوانب هذا العرض للإيمان الشتوي، من الأفضل لنا أن لا نقارب الموضوع من خلال الشرح والتعليق على تعابير التقنية، وإنما من خلال تفصي الكيفية التي يعبر بها الإيمان الشتوي عن نفسه من خلال المقامات الدينية وما يجري فيها

بما أن المقامات الدينية في اليابان تختلف عن بعضها من حيث الخلفية التاريخية والكامي المعبودة فيها، وبعض المعتقدات الخاصة بكل مقام، والمكانة التي تشغلها في حياة الناس، فإن الأجراء الأسلم هو أن نعمل إلى تفصي أوضاعها واحداً واحداً. ولكن بما أن عرضنا لها هو التعريف بالشتو من خلال مقدمة مكثفة، فإننا لن نتبع هذه الطريقة، وإنما سنلجأ إلى بسط عدد من المزايا والخصائص العامة التي تشترك بها كل هذه المقامات.

1 الطيعانية:

إن المقام لديني الياباني ليس مجرد مكان للعبادة أو لحفظ رماد الأموات من الأسلاف أو لخزن لأعمال الفنية. بل إنه بأرضيته الرئيسية والأجنحة لملحقة بها مكان لتبجيل الكامي؛ ولذا فإنه بقعة مقدسة. وتعد للاعتقاد بأن الكامي قد اتخذت هيئة إنسانية، فإن من المشروع أن يعتبر المقام بمثابة مسكن لإقامتها.



في الأزمان القديمة، وقبل ظهور المقامات الثابتة التي يصنعها الإنسان، جرى الاعتقاد بأن الكامي تعيش في الأماكن النائية المنعزلة، وأنها ترور الإنسان في مناسبات معينة. وعندما يقترب موعد إقامة طقس أو احتفال ديني مهم، يحري عزل بقعة من الأرض عن محيطها وتُرسَم حدودها بحبل من قش يفصلها كبقعة مقدسة عن محيطها الدنيوي. وقد يُستعمل صنف من الحجارة بدل الحبل لرسم الحدود المؤقتة لهذه البقعة. بعد ذلك يُعرس غصن متنع من شجرة مقدسة في وسطها. بعد ذلك يبدؤون بالتصرع إلى الكامي ويشرعون في الطقس الذي كانوا يهثون له. إن بقية من هذا الشكل القديم للعبادة ما يزال باقياً حتى اليوم. ولكن بمرور الوقت حلت المقامات المبنية محل المقامات المسيجة، وبدأ السس يعتقدون بأنها أماكن سكن للكامي. وبهذا السبب فإن المقامات بدأت تتخذ شكل بيت سكاني، وهذا ما نلاحظه إلى يومنا هذا.

عسى أن فهم اليابانيين للبقعة المقدسة يتجاوز ساحة المقام نفسه ليطال البيئة الطبيعية المحيطة به. وهنالك العديد من المقامات البعيدة عن أماكن سكن الناس والمتواحدة في أحضان الطبيعة، كأن تكون على جبل، أو قرب شلال ماء، أو على جزيرة نائية. في مثل هذه البيئة فإن الطبيعة نفسها تعتبر رمزاً للكامي. وحتى في الأحوال التي زحف فيها العمران الحديث فأحاط بمقام قديم، أو في الأحوال التي فيها مقام حديث ضمن منطقة سكنية، فإن الطبيعة يجب أن تكون حاضرة في المكان من خلال اصطناع هياكل طبيعية مصغرة داخل الحرم أو حوله، وذلك كأن يتم صطناع بحيرة ثم تحاط بتلال وجبال مصغرة تناسب بينها الدروب والممرات، وذلك من أجل الإيحاء بجمال الطبيعة وأسرارها. هذه الأهمية المعطاة للطبيعة تجعلنا نفهم السبب الذي جعل اليابانيين لقرون مديدة حلت يستشعرون التوحد مع الكامي في أعلى درجته في حضن الطبيعة. ولكن هذا يجب ألا يدفعنا إلى الاستنتاج المتعجل لقائل بأن الشنتو ليست إلا عبادة لمظاهر الطبيعة.

هذا الإعلاء من شأن الطبيعة والبساطة قد أثر على طريقة بناء المقام الشنتوي. فالطريقة العالبة هي استخدام الخشب الطبيعي غير المصقول مع تجنب المبالغة في الزخرفة والديكورات. ولدين مقامان مهمان يعبران عن هذه الطريقة

السيطة هما مقام إيسي Ise الكبير، ومقام إيزومو Izumo الكبير على أن المؤثرات القديمة من البر القاري، مثل مفهوم البانغ - ين الشوي، والودية والكونغوشية قد ساعدت على إحداث الطلاء الملون والرسوم المحفورة في ديكورات بعض المقامات كما ساهمت في ذلك تقنيات البناء الحديثة وموادها، فصرنا نرى مقامات قليلة استخدام في بنائها الأسمنت المسلح. ولكن البساطة ما زالت غالبة عن تصميم المقام الياباني الذي ما زال ينحو باتجاه الابتعاد عن التعقيد والنقاء والتناغم مع الطبيعة.

في الشتو يسود الاعتقاد بأن الكامي تجدد قواها في مطلع كل سنة جديدة ونستطيع أن نلمح آثار هذا الاعتقاد في الطقوس الشتوية، وفي الديانة الشعبية، وكذلك في عدة هدم المقام القديم وإعادة بنائه على فترات منتظمة. وعلى الرغم من أن هذه العادة قد آلت إلى زوال تقريبا بسبب كلفتها، إلا أنها بقيت سارية في مقام إيسي الذي يعاد بناؤه مرة كل عشرين سنة، وفي بعض المقامات الأخرى.

2- أشكال العبادة:

تتميز الشتو بتوكيدها الواضح على الطقوس، وعلى عكس الديانات التي تبدأ بصياغة العقائد ثم تبني عليها بشكل منطقي قدر الإمكان المبادئ التي تحكم الحياة الإنسانية، فإن الشتو تعطي من شأن الخبرة الداخلة الصوفية، وبالتالي فإنها تعطي الأهمية الأولى للطقوس ذات الصنع الاستمراري الصوفي، ويمكننا تمييز ثلاث زمر من الطقوس التي تدرس في المقام.

ربما أن الرمرتين الأولين تدرجان تحت عنوان «التطهير»، فإننا سنتوقف قليلاً عند معنى التطهير في الشتو. فوق تعاليم مقام إيسي التي تعود إلى القرن الثالث عشر والتي تلقى قبولا لدى جميع أتباع الشتو، فإن عملية التطهير ذات حائنين، جانب خارجي وجانب داخلي ففي عبادة الكامي بصاحب التطهير الخارجي للجسد نوع آخر من التطهير الداخلي الذي يستعيد إلى القلب ثقافته فخلال طقوس التطهير فإن الحسد يعتبر ممثلاً للنفس بطريقة يغدو معها التطهير الجسدي رمزاً لتطهير الروحي والنفسي



إن الزمرة الأولى من طقوس المقام الصوفية هي التي تؤكد على الطهارة الخارجية، وهي طقوس الطهارة التمهيدية Kessai. وتحتوي هذه الزمرة على عدد من الممارسات تتراوح بين تجنب أكل طعام غير مطبوخ على نار جرى تطهيرها طقسياً، إلى غمر كامل الجسد بماء البحر أو النهر ولمن بما أن مثل هذه الطقوس الطويلة والمتسلسلة يصعب أداؤها من قبل كل الناس، فقد درجت العادة، وبخاصة فيما يتعلق بالاحتمالات الكبرى، أن تقوم كل أسرة بالتناوب بأداء هذه الطقوس نيابة عن بقية الأسر. هذه العادة ما زالت متبعة في الماسلق الريفية، حيث يُعهد إلى فريق صغير من الجماعة مهمة أداء الطقوس التمهيدية، ليتوجه عقب ذلك إلى المقام الذي قد يكون بعيداً، ويقدم فروض العبادة للكامي باعتباره ممثلاً عن جماعته.

تتضمن الطقوس التمهيدية محرمات تتعلق بالدم الجاري وبالموت، والنساء الحائضات وكذلك الأشخاص الذين وقعت في بيوتهن حادثة موت قريبة العهد، فهؤلاء مستثنون من أداء طقوس المقام. واليوم وكتيجة للتعيرات الاجتماعية والتطور المدني السريع، فإن طقوس المقام التمهيدية تمارس بمعظمها من قبل الكهنة الذين يقومون بها نيابة عن الجميع، أما الدس العاديون فيكتفون بالغسل الرمزي للقم واليدين قبل زيارة المقام.

الزمرة الثانية من الطقوس تتألف من طقس تطهيري واحد ذي طابع سحري يقوم به كاهن الشتو. وبموجه يقوم الكاهن بتمرير عصاه فوق المتعبدین أو الشيء الذي يراد تطهيره، في إشارة رمزية مكثفة إلى إحداث التطهير الداخلي من كل تلوث وخطيئة. وسواء نظرنا إلى هذا الطقس باعتباره دينياً أو سحرياً، فإن هذا الأمر يقرره موقف الأفراد المشاركين به ولكن ما نود التأكيد عليه هو أن الشتو تولي أهمية بالغة للتطهير الروحي الذي يخلّص الروح والحسد من كل رجس ويعيد إلى القلب صفاءه ونقاوته.

بعد إجراء التطهير الداخلي والخارجي يكون المتعبدون مستعدين لطقس القرбан، فيبدؤون بتقديم أغصان شجرة السكاكي المقدسة، الطرية، في إشارة رمزية إلى تقديم بواكير الزروع والثمار. و ليوم يكملون هذا الطقس بتقديم الأرز

والسكي وغيرهما من المستحاثات. ويتخذ تكريم الكامي في هذه الاحتفالات الدينية طابع تكريم ضيف مبهجل؛ وإلى جانب تقديم طعام العيد إليها يقوم المحتفلون بالرقص والإشاد أمامها، وخلال ذلك يبدي المحتفلون كل توقير وامتنان. أما الصلوات التي تتلى في هذه المناسبات فذات طابع سطحي وبلاغي وعبارات طنانة، يتخللها الثناء على الكامي والتوسل إليها من أجل الحماية والبركة، ونذر الخضوع للمشيئة الإلهية، والوعد بنذل الدأب والاجتهاد في هذه الحياة.

وهكذا فإن غاية هذه الأنواع الثلاثة من الطقوس هو مساعدة المشاركين للعودة إلى طهارتهم الأصلية ومقاتتهم، ومتابعة حياة حافلة بتبجيل الكامي.

3- الكامي والمقام:

في صدور المقام، وفي مكان الشرف منه يُنصب رمر أو شعار للكامي. وفي بعض الأحيان ويتأثر من البوذية والهندوسية قد تمثل الكامي في هيئة بشرية تجري أمامها طقوس العبادة. ولكن القاعدة العامة هي أن موضوع العبادة لا يكون على شكل إنساني.

من بين رموز وشعارات الكامي تتخذ المرأة مكانة خاصة. وتقول أسطورة الحلق اليابانية القديمة إن الإلهة أماتيراشو، وهي الكامي التي أوجدت السلالة الملكية، قد أودت نسلها امرأة تمثلها. من هنا فقد كانت المرأة عبر القرون تعتبر رمزاً للسلطة ورمزاً لحضور الكامي في العالم⁽¹⁾. وإلى جانب المرأة هناك السيف وبعض عناصر الثياب، ورموز أخرى تختص بها كل كامي على حدة.

ويما أن موضوع العبادة في الشنتو هو روح لا كيان مشخص، فإن أفضل ما يمثل هذه الروح هو رمز أو شعار يشير إليها. وهذا الرمز باعتباره تجسيداً لحضور الكامي بين الناس، فإنه يعامل نفس التبجيل الذي تعامل به الكامي

(1) في رمزية المرأة بُعد ميتافيزيكي واضح. فالمرأة عكس كل ما يقع على سطحها، مثلما أن الكامي تعكس عالم العوهر، وعالم الظواهر هو البعد المادي للكامي والمرأة هنا تعبر عن وحدة عالم الغيب بعالم الشهادة المترجمة

إن رؤية اليابانيين لطبيعة الكامي لم تتغير بمرور السنين. ولعل من المفيد هنا أن نتقصى العلاقة بين مفهوم الكامي والمقام الديني. ولهذا العرص من الأفضل أن يبدأ بتقديم تعريف عام للكامي مستمد من الحكيم والمصلح المشتوي موتوري لوريغانا (1730-1801).

تشير كلمة الكامي بأوسع معنى لها إلى جميع الكائنات القدسية في السماء والأرض، والتي عددها المؤلفات الكلاسيكية، وبشكل أخص فإن الكامي هي الأرواح التي تسكن في المقامات الدينية، وتبعد هناك. ومن حيث المبدأ، فإن كل الشر والطور والحيوانات والأشجار والمزروعات والجبال والمحيطات يمكن أن تكون كامي أيضاً ووفق الاستخدام القديم للكلمة فإن الكامي هو كل ما يشتر فينا، الانطاعات القوية، ويمتلك خصائص متفوقة، ويشير فينا الرهة والروع،

يعبر هذا التعريف بدقة وإيجاز عن الخصائص العامة لمفهوم اشتو عس الكامي ولكن عندما نأتي إلى الكامي المعودة في المقامات، فلنا نلاحظ نوعاً من الاصطفاء. فهناك ميل عام إلى تحديد لكامي المعودة في المقامات. لدينا أميراشو الإلهة الشمسية والشخصية الرئيسية في ميثولوجيا التكوين وظهور أرض اليابان وسلف العائلة الإمبراطورية والعشائر الببانية الرئيسية. وهنالك كامي الطعام والورقة، وهنالك كامي الأرض وكامي لجرف. وأخيراً هنالك الشخصيات البارزة التاريخية التي أدت خدمات جليلة للمجتمع.

على الرغم من أن موتوري كان على صواب في تعريفه للكامي، إلا أن هذا لا يستتبع أن كل أنواع الكامي يمكن أن تكون موضع عبادة في المقام، فهناك أنواع من الكامي تجبب الأذى على الإنسان الذي يدفع شرها ويهدئ، غضبها بواسطة الطقوس الدينية، ولكنه في الوقت نفسه لا يدخلها إلى مقاماته. فعلى سبيل المثال قبل الشروع في تشييد بيت أو أي بناء آخر، يأتي الموكلون بالساء كاهن شتو ليمارس طقوساً في الهواء الطلق من شأنها تهدئة الكامي المؤذية واسترضائها بتقديم الأرز لها والساكي والياب أو النفود وهذا الطقس يقام أيضاً من أجل تهدئة الأرواح الشريرة التي ترتع في الجبال وحول الأنهار القريبة ولكن الكامي الوحيدة التي تعبد في المقام الديني هي بشكل رئيسي تلك الكامي التي اتخذت هيئة إنسانية.

إن كل أشكال الوجود في المعتقد الشنتوي هي كيانات روحانية في أساسها، وفكرة قيام الموضوعات بنفسها غير واردة في التفكير الشنتوي. ووجهة النظر هذه أساسية في انطولوجيا الشنتو انطلاقاً من هذه المرجعية فإن الشنتوية تؤمن بأن الكامي التي أظهرت إلى الوجود كل شيء هي التي تبارك وتحفظ الحياة في هذا العالم. أما المشاركة الإنسانية في تطور وازدهار هذه الحياة فهي إدراك مشبته الكامي وتحقيق معنى وغاية الوجود الفردي

إن السلطة الروحية للكامي يجري تقييمها من خلال مدى مشاركتها في سعادة الإنسان ورخائه ولهذا السبب فإن مفهوم الكامي ينضم تمييزاً في مراتبها والمرتق في المراتب لا يقتصر على الميّر بين الآلهة المعبودة في المقامات وغيرها، وإنما يتعدى ذلك إلى التمييز بين هذه الآلهة المعبودة نفسها، وهذا ما يؤدي أيضاً على التمييز بين المقامات المختلفة.

4- الكامي باعتبارها قوى :

على مستوى الإدراك الذهني فإن إيمان الكامي يمكن أن يفهم من منظور معين بأنه الإيمان بالقوى الواهبة للحياة. إن الأساطير التي حفظتها لنا الأدبيات الكلاسيكية والتي نتحدث عن أساطير تجليات الكامي المختلفة، لا تقدمهم لنا ككائنات مفارقة للعالم وإنما ككائنات مصنوعة من جوهر الأشياء التي في السماء والأرض والتي من خلالها تتولد الحياة وتنمو وتتقدم. ولدينا نماذج عن هذا المفهوم للكامي، تظهر في الطقوس المتوارثة عبر القرون، وفي الممارسات الدينية لعامة الناس. مع وضع هذه الفكرة في آدهانا سوف يسهل علينا فهم الخصائص الأخرى للكامي

إن القوى التي تهب وتنمي الحياة، والتي يواحبها اليابانيون من حلال خبرتهم الدينية، قد تم فهمها وإدراكها بطريقة شخصية. فمن حيث الأساس فإن البشر والطبيعة نجمعها قربي الدم، فهما من نسل الكامي التي أظهرت اليابان إلى الوجود. ومن حيث جوهرهما فإن كلا البشر والطبيعة هما كامي. والأشكال المختلفة للوجود تبجل في تمظهراتها الفردية لأن الكامي تمارس من خلالها وظائفها الخاصة. وبهذا المعنى، فإن الشنتو ديانة متعددة الآلهة، وتقدم لأتباعها خيار الاعتقاد بعدد من الكامي.

وعلى اختلاف أصلها ووظائفها فإن الكامي إذا نُظر إليها كمجموعة هي التي تحفظ التناغم في مسيرة تطور الحياة ولكن هذا لا يعني أنها تقف جميعاً على قدم المساواة، فهناك تفاوت في المراتب كما أشرف منذ قليل. ولهذا يوصف الشنتو عادة بأنها هيكلية مراتبيه ترتب على قمته الإلهة أماتيراشو

يتهم البعض الشنتو بأنها عدرة عن أسطورة إيديولوجية مصطنعة وُحِدت من أجل تبرير سلطة الإمبراطور الذي يمحّد باعتباره السليل لمباشر للألوهة المطلقة أماتيراشو. ولكن مثل هذا الحكم يتجاهل خصائص الشنتو كديانة. وفي الحقيقة، فإننا نجد نفس نمط العبادة الشنتوية قائماً خلال القرون الأولى من التاريخ الياباني عندما كانت الأمة اليابانية مؤلفة من مجموعة عشائر، وقبل أن تعطي هذه العشائر ولاءها للإمبراطور البلاد، وعبر التاريخ الياباني فإن المركز المتميز الذي تمتعت به أماتيراشو لم يعن أبداً أنها اعتبرت ألوهة مطلقة. فلقد آمن الناس بها وعبدوها باعتبارها سيدة البانثيون الشنتوي، ولكنهم في الوقت نفسه كان يقدمون فروض العبادة لأشكال أخرى من الكامي ويؤمنون بها وعندما تنشأ لديهم حاجة ما كانوا يتوجهون إلى الكامي التي تقع ضمن اختصاصها حاجتهم تلك.

فمن وجهة نظر الشنتو، القيمة الأساسية للوجود لا يمكن التعرف عليها في مبدأ مطلق عقلاني مثل مبدأ اللوغوي اليوناني، ولا في قانون ناظم كوني مثل الدارما السنسكريتية الهندية، وإنما في الإمكانات المتأصلة في الأشكال المادية للوجود. وتبعاً لذلك فإن الشنتو هي ديانة النسبي، وذلك بالمعنى الإيجابي الذي يشير إلى التزامها بالحقيقة الكامنة في عملية الصيرورة الدائمة، ولهذا السبب نجد أن للشنتو تولي تلك الأهمية الفائقة لقدوم مولود جديد يحمل حياة جديدة، ولسريان الحياة من جيل إلى آخر. إن حياة الإنسان محدودة ونسبية في هذا العالم، ولكن روابطها الأفقية والعمودية مع الأسلاف والنسل والأقارب، مع العمل والعائلة، مع الجماعة الإنثوية والجماعة المحلية والجماعة القومية ومع الجنس البشري ككل؛ مع الحيوانات والنباتات وعالم الطبيعة إجمالاً ومع كل أشكال الوجود التي يمكن تصورها، فالوجود الإنساني يحافظ على وظيفته وكيانه باعتباره شكلاً من أشكال الوجود الأخرى، وبهذه الطريقة تغدو حياة الإنسان لا محدودة



وغير قابلة للنضوب ولهذا السبب يؤمن اليابانيون بكامي الأسلاف ويعبدونها، وبكامي العائلة، وبكامي المهن، وبكامي الجماعة المحلية والجماعة الوطنية، وبكامي الطعام وكامي النباتات والحيوانات والطبيعة. وحشد لا يحصى من الكامي يتم التوكيد على الصلة بها من خلال الطقوس التقليدية. في هذا النوع من العبادة يتعرف الإنسان على لا محدودية الحياة ويحقق الأمان الروحي.

بعض الذين يسيئون فهم الشنتو يوجهون إليها النقد باعتبارها ديانة هاجسها الأساسي تحقيق المنافع الدنيوية. أما من منظور الشنتو فإن الاهتمام بالمنافع الملموسة التي تنمي الحياة في هذه الدنيا، هو نتيجة صعبة لتوقيرها للكامي باعتبارها واهبة ومنمية الحياة. فلماذا نقتل من شأن مثل هذا السعي؟

وهالك بعد آخر للإيمان بالكامي يبدو للوهلة الأولى متعارضاً مع الخصائص الإيجابية التي أوردناها للكامي، وهو فكرة وجود حانب سلبي ومدمر لعوة الكامي. وكمثال عليه الإيمان بالكامي التي تجلب النكسات، والإيمان بالأرواح الحقودة المتقدمة، مما يشغل حيزاً مهماً في الديانة الشنتوية، وتعطينا عنه الأساطير المبكرة نماذج واضحة. ومنذ القرن التاسع الميلادي (بدايات عصر هيان) شكلت الطقوس الهادفة إلى تجنب الكوارث وتهذبة الكامي التي تسببها، جزءاً مهماً من جملة الطقوس الإمبراطورية وحتى يومنا هذا، فإن الطقوس المعدة لهذه الغاية شأن لا أغنى عنه سواء في الشنتو الشعبية أم في شنتو المقامات. ومن الناحية التاريخية فإن امتزاج البوذية بالشنتو كان له تأثير واضح على تقوية الاعتماد بالقوى الماورائية المؤذية والمدمرة. ولكن ما يجب ملاحظته هنا هو أنه من وجهة نظر الشنتو فإن هذه الكامي السيئة هي مصدر كل أنواع الرجس والخطيئة

ومن حيث المبدأ، فإن العلاقة بين هذا النوع من الكامي والشروط المتصلة بها بقيت موضع خلاف منذ القرن التاسع عشر. فهناك وجهة نظر تقول بأن هذه الكامي تجعل الناس مدركين لشروط معينة، ووجهة نظر أخرى تقول بأنها تجلب بالفعل هذه الشرور على الناس. وعلى الرغم من أن هذه المسألة لم تحل بعد، إلا أن وجود عناصر تعزيمية لطرد الأرواح الشريرة في طقوس التطهير يرجع وجهة النظر الثانية

على أن من الضروري على أية حال التمييز بين العناصر الدينية والعناصر الأخلاقية فعلى الرغم من الطبيعة السالبة لأفعال هذه الكامي، إلا أن تقييماً إيجابياً يبرر للعيان إذا نظرنا إليها باعتبارها أيضاً تعبيراً عن قوة الحياة، فهي حتى عندما تكون منهكة في أحداث تبدو مأساوية من وجهة النظر الإنسانية، فإنها تستحق التبحر والعبادة ذلك أن القوة التي تنمي الحياة ليست أقل من القوة التي تهدمها، والقوى المهلكة باعتبارها ذات صلة وثيقة بقوة الحياة جديرة بأن تتخذ مكاناً لها في الباشيون الشتوي.

5- ماتسوري:

تدل كلمة ماتسوري اليابانية Matsuri على أمرين مستقلين ولكلهما مترادفان، الأول هو الاحتفالات الدينية الجمعة، والثاني هو ممارسة الإيمان الشتوي في الحياة اليومية.

في المعنى الأول تتضمن الماتسوري انصراف الناس إلى الاعتناء بالكامي باعتبارها صيف شرف على مائدة جمعية مقدسة، حيث يعبر الناس طقسياً عن إحساسهم بالرهبة تجاهها، وعن شكرهم وامتنانهم لها، ويرفعون إليها الصداوات لا من أجل عنايتها الإلهية وبركاتها الحميمة فقط، وإنما لكي تنجيهم من المحن والكوارث. إنهم يحتفلون بعبادة الحياة بالأغاني والأناشيد، ويمجدون فصائل التناغم الكوي، والنماء في كل أشكال الوجود التي تشارك هذه الحياة هذه هي الماتسوري بمعنى العبادة المشتركة الموجهة إلى الكامي والتي تجري في حضورها.

في المعنى الثاني، تتضمن الماتسوري نفاذ إرادة الكامي عبر الفرد من خلال ممارساته التي تجعل الكون ينفض بالحياة. وهي تنطوي على تحقيق ذات الفرد، وإحساسه بأن نعمة وقوة الحياة تعتمد على الكامي. هذه هي الماتسوري بمعنى وضع الإيمان موضع التطبيق في الحياة اليومية.

هذان المعنيان على تمايزهما من الساحة المطلقة إلا أنهما غير منفصلين في الحقيقة. ولكن درجت المادة في الاستخدام الشائع على النظر إلى الماتسوري باعتبارها تدل على الاحتمالات الجمعية، ومعظم الناس لا يعون أنها تتضمن

أيضاً ممارسة الإيمان على مستوى الحياة اليومية وذلك راجع في معظمه إلى روعة الاحتمالات التي تقام في المقامات الدينية، وإلى أن الشنتو لا تقدم إلى أتباعها عقائد ملزمة، بل تتركهم أحراراً في تقرير سبلهم المتبعة

يجد هذان المعنيان المكان الطبيعي الأفضل للتعبير عنهما في البيت وفي المقام الدينية

لقد جرت العادة في البيت الياباني التقليدي على وضع مذبح في صدر غرفة المعيشة من أجل عبادة الكامي ولكن منذ نهاية الحرب العالمية الثانية تناقص عدد البيوت التي تحتوي على مثل هذه المذابح نيجة لتناقص الحس الديني، ولتزايد التأثير الغربي في طرق بناء البيت الياباني ولانحلال العائلة الموسعة التي تضم الآباء والأولاد المتزوجين إلى العائلة المصغرة المؤلفة من الزوج والزوجة وأولادهما ومع ذلك فما زال العديد من البيوت اليابانية يتبع هذه العادة القديمة حتى في بعض الشقق الضيقة العصرية التي يتم ترويضها بمذبح مصغر يتلاءم ومساحتها.

في الوسط من المذبح هناك مقدم مسحوت بشكل مصغر يمارس أمامه أفراد الأسرة عبادتهم (موتسوري). وعلى المذبح يمكن للمرء أن يشاهد العديد من الطلاسم وشعرات الكامي الأخرى وفي كل يوم يقوم أحد أفراد الأسرة، وغالباً ما يكون ربة البيت، بتقديم قربان الطعام، مثل الأرز المطبوح والماء والفكهة وما إليها ويرافق ذلك مع تقديم فصوص الولاء للكامي كل صباح وكل مساء عادة. وفي هذا النوع من الممارسة المنزلية لا وجود للصلوات التقليدية القديمة ذات الطابع البلاغي الفخم والتي ترفع في احتفالات المقام، والبعض يلجأ إلى تلاوة صلوات بسيطة معدة لهذه الغاية تهدف إلى التطهير واستجلاب البركة.

وتنتشر عادة سحيل أرواح الأسلاف من خلال طقوس تقام عند مقبرة الأسرة، أو في سياق الطقوس المنزلية أمام مذبح منزلي بوذي. ولكن الأسر التي تلتزم بالشنتو وطقوسها فتقيم هذه الطقوس أمام مذبح خاص تقيمه لعبادة الأسلاف

من حيث الأساس، تشابه عبادة الكامي التي تقدم أمام المذبح المنزلي مع العبادة التي تقام في مقام الجماعة ولكن المعسرين اللذين ناقشاها أعلاه للموتسوري يغدوان أكثر وضوحاً في العبادة المنزلية، وذلك من حيث السياق العام للعبادة ومن حيث الوعي الفردي بها.

في المقام الديني، وهو المكان الثاني لإقامة الموتسوري، تتم إقامة الاحتفالات وفق تقويم يبتدئ يوم رأس السنة. ومعظم الممارسات التي تجري في المقام ذات طابع جمعي وتتضمن الصلوات الطقسية. ولكن مع نمو سدوك محترف للكهنة، فقد بدأ كثير من الناس يعتبرون هذه الطقوس وقفاً على الكهنة، وفيما عدا ممثلين عن مجلس الأبرشية فإن عامة أعضاء الأبرشية لا يشاركون فيها عادة ومن ناحية أخرى، فإنه كما يرجع كل مقام ديني أصوله إلى كامي معينة تبجها الجماعة وتؤمن بها، كذلك يتبع كل مقام برنامجاً خاصاً لاحتفالاته الدينية وعادة ما تنسم هذه الاحتفالات بالأبهة والفخامة، ويعم الفرح والابتهاج المشاركين بها سواء أكانوا من أعضاء الأبرشية أم من عامة المؤمنين والمواطنين العاديين لهذا ترتبط كلمة موتسوري في أذهان الناس ومخيلتهم بما يرافقها من مرح يحيي القلوب.

على الرغم من تميز كل احتفال من هذه الاحتفالات بعبادات وتقاليد محلية خاصة به، إلا أن معظمها يشترك بطقوس مؤسسة منذ القدم يقوم بها الكهنة وأعضاء مجلس الأبرشية وممثلين مختارين من الأسر المرتبطة بالمقام. وهالك عدد من الاحتفالات التي يقوم بها عامة الناس من دون رجال الكهنة. وفيما عدا الاحتفالات المحصورة بعدد محدود من المشاركين فإن ملمحان من ملامح الطقس يستجلبان اهتمام الناس في كل احتفال كبير، وهما الجولة الرمزية التي تقوم بها الكامي على أفراد الأبرشية، والمرح العام الذي يرافق استقبال الكامي وإكرامها

في هذه الرحلة توضع الكامي في مقام محمول يسير به فريق من الفتيان لنقوم الكامي بجولة في المقاطعة عبر خط مرسوم. ويتخذ هذا الطقس أهمية

خاصة لأنه يهيئ للكامي لقاء الناس في أماكن إقامتهم وعملهم حيث تقوم بتطهير كل أعضاء الأبرشية وتشحهم بالطاقة والقوة الحيوية

كما أن الأداء الجماعي للرقص والغناء في سياق القصف الجماعي، يعتبر ملمحاً لا غنى عنه في الموتسوري الرئيسية. وإلى جانب ما يرافق استقبال الكامي والاحتفاء بها فإن الجو العام المرح يساعد على دمج الجماعات المختلفة وتوحيدها مع الكامي من خلال شيوخ روح جماعية ترتقي بالمشاركين فوق هموم الحياة اليومية. وفي مثل هذا المناخ يسود القصف والخروج عن المألوف في السلوك العام إن الجماعات التي ينتمي إليها الأفراد ضرورية لإحساسهم بأنهم بشر، ولكن الحياة الجماعية تفرض دوماً نوعاً من العبود والضغط التي تخفف منها الموتسوري من خلال إطلاق طاقات الأفراد من عقالها والاستسلام للحمي الدينية. وربما لهذا السبب، وعلى عكس المشرق، فإن لموتسوري تساهم في زيادة لحمة الجماعة بما تتضمنه من قصف وخروج عن المعايير السلوكية المعتادة. إن الالتزام بالموصفات الاجتماعية والخروج عنها في الواقع وجهان لعملة واحدة.

ولا حاجة بنا للقول هنا بأن الشتو تترك هامشاً واسعاً لممارسة الإيمان الفردي أيضاً. وهذا ما يتجلى بوضوح في التماس العون والنعمة. فيما يتعلق بإقامة الاحتفالات الجمعة فإن الوحدة الأساسية المشاركة في هذه الاحتفالات هي العنلة لا الفرد، وهذا هو المبدأ الأساسي في الشتو. ولكن الإيمان الفردي لا يتعارض مع مبدأ إعطاء الأولوية للعائلة. وكما قلنا سابقاً، فإن الموتسوري تتضمن معيّن، الأول هو عبادة الكامي في الاحتفالات العامة، والثاني هو الممارسة الفردية للإيمان في حياة الفرد اليومية. إن الجهد الدؤوب في الحياة اليومية هو ما تتطلبه الكامي وما يسعى الأفراد لتحقيقه استجابة لمشية الكامي. إن الكامي تسبغ نعمتها وبركتها على الناس على أمل أن تكون حياتهم منتجة ومثمرة وأن تقبل هذه النعمة وبركة وتبدي امتنانك للكامي التي أسبغتها، يعني أنك غدوت وسيطاً لمشية الكامي في حياتك اليومية. فالوجود الفردي يتحقق

عندما يدرك الفرد أن الحياة لفردية مرتبطة بشكل وثيق باستمرار الحياة على مستوى الجماعة التي تنتمي إليها وبعائها. ولكن وعلى الرغم من الطابع القومي الياباني للشتو وعدم رعبها أو قيامها بالتشهير خارج الأمة اليابانية، إلا أن الياباني في طلبه من الكامي إسباغ النعمة والبركة على جماعته، إنما يتجاوز في التماسه هذا نطاق الأمة المادنة متطوعاً إلى الإنسانية ككل. والشتو تحتوي ضمناً على هذا النوع من لعالية⁽¹⁾.

تأليف: Uedi Kenje

ترجمة: وفاء طقور

(1) تم ترجمة هذا المقالة عن كتاب

- Noriyoshi Tamaru and David Reid, edr, Religion In Japanese Culture, Kondansha International, Tokyo, 1996.

بليوغرافيا

الهندوسية

1- الهندوسية المبكرة

- BASHAM, A. L. The Wonder That Was India. Grove Press, Inc., 1959
- BHATTACHARYYA, HARYDAS, ED. The Cultural Heritage of India. Vol. IV: The Religions. The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta, 1956
- BLOOMFIELD, MAURICE. The Religion of the Veda. G. P. Putnam's Sons, 1908
- ——— TR. Hymns of 'the Atharva Veda. Vol. XLII: Sacred Books of the East. Clarendon Press, Oxford, 1897
- BRAGDON, CLAUDE. An Introduction to Yoga. Alfred A. Knopf, Inc., 1933
- DASGUPTA, S. Hindu Mysticism. Open Court, 1927
- ——— Yoga as Philosophy and Religion. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1924
- EDGERTON, FRANKLIN. The Beginnings of Indian Philosophy. Harvard University Press, 1965
- EGGELING, JULUIS, TR. Satapatha Brahmana. 5 vols. Delhi, 1966 (A reprint of Sacred Books of the East, Vols. XII, XXVI, XLI, XLIII, and XLIV)
- ELIADE, MIRCEA. Yoga: Immortality and Freedom. Pantheon Books, 1958
- ELIOT, SIR CHARLES. Hinduism and Buddhism. 3 vols. Routledge and Kegan Paul, 1954 (Earlier ed., Edward Arnold & Co., 1921)
- EMREE, AINSIE T., ED. The Hindu Tradition. The Modern Library, 1966
- FARQUHAR, J. N. An Outline of the Religious Literature of India. Oxford University Press, 1920
- GRIFFITH, R. T. H., TR. The Hymns of the Rig Veda. 2 vols. E. J. Lazarus and Co., Benares, 1895
- GRISWOLD, H. D. The Religion of the Rig Veda. Oxford University Press, 1923
- HOPKINS, THOMAS J. The Hindu Religious Tradition. Dickensen Publishing Company, Inc., 1971 (A pb)

- HUME, R. E., TR. The Thirteen Principal Upanishads. Oxford University Press, 1934
- KANE, P. V. History of Dharmasastra. 5 vols. Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1930-1962
- KEITH, A. B. The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads. Harvard University Press, 1920
- KOSAMBI, D. D. Ancient India. Pantheon Books, 1965
- McDONELL, A. A., ED. Hymns from the Rigveda. Association Press, London, 1922
- ——— The Vedic Mythology. Indological Book House, Varanasi, 1963 (A reprint of 1897 edition)
- MAJUMDAR, R. C., ED. The History and Culture of the Indian People. George Allen & Unwin, Ltd., 1951 (Volumes still appearing)
- ——— RAYCHAUDHURI, H. C., AND DATTA, K. An Advanced History of India. Macmillan & Company, Ltd., 1963
- MORGAN, KENNETH W., ED. The Religion of the Hindus. The Ronald Press Company, 1953
- PRABHAVANANDA AND MANCHESTER, TRS. The Upanishads. Mentor pb, 1957
- RADHAKRISHNAN, S., ED. The Principal Upanishads. Harper & Brothers, Inc., 1953
- ——— AND MOORE, CHARLES, EDS. Source Book in Indian Philosophy. Princeton University Press, 1957
- RENOU, L. Religions of Ancient India. Oxford University Press, 1953
- ——— Vedic India. Susti Gupta, Calcutta, 1957
- ——— ED. Hinduism. George Braziller, 1961 (Washington Square Press, pb, 1963)
- SARMA, D. S. What is Hinduism? 3rd rev. ed. Madras Law Journal Press, 1945
- WHEELER, SIR MORTIMER. The Indus Civilization. The Cambridge History of India. Suppl. vol., 1953

2- الجانية

- BARODIA, U. D. History and Literature of Jainism. Bombay, 1909
- HASTINGS, JAMES, ED. Encyclopedia of Religion and Ethics. Articles "Ajjvalas" by A. F. R. Hoernle and "Jainism" by Herman Jacobi
- JACOB, HERMANN, TR. The Gāṇa Sūtras. Vols. XXXI and XLV in Sacred Books of the East. Oxford University Press, 1884
- JAINI, J. Outlines of Jainism. Cambridge University Press, 1916 METHTA, M. L. Outlines of Jaina Philosophy. Bangalore, 1934 STEVENSON, MRS. SINCLAIR. The Heart of Jainism. Oxford University Press, 1915
- TATIA, N. Studies in Jaina Philosophy. Benares, WARREN, H. Jainism. Madras, 1912
- ZIMMER, HEINRICH. Philosophies of India. Part III, Chap. 1. Meridian Books pb, 1956

- ARNOLD, SIR EDWIN. The Song Celestial (The Bhagavad Gita). Routledge & Kegan Paul, Ltd., London, 1961 (A good current edition)
- AUROBINDO, SRI. The Synthesis of Yoga. Aurobindo Library, New York, 1950
- BANERJEE, J. N. The Development of Hindu Iconography. University of Calcutta, 1956
- BANERJEE, S. C. Dharma Sutras: A Study In Their Origin and Development. Punthi Pustak, Calcutta, 1962
- BHARATI, A. The Tantric Tradition. Doubleday & Company, Inc., 1970 (Anchor pb)
- BHATTACHARJII, S. The Indian Theogony. Cambridge University Press, 1970
- BHATTACHARYYA, HARIDAS, ED. The Cultural Heritage of India. Vol. IV: The Religions. Ramakrishna Institute of Culture, Calcutta, 1956
- BROWN, D. MACKENZIE. The White Umbrella: Indian Political Thought from Men to Gandhi. University of California Press pb, 1958
- BÜHLER, GEORG, TR. The Code of Manu. Vol. XXV: Sacred Books of the East series, 1886 (Reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi, 1967)
- CHANDAVARKAR, G. A. A Manual of Hindu Ethics. 3rd rev. ed. Oriental Book Agency, Poona, 1925
- CHATTERJEE, S. The Fundamentals of Hinduism. Das Gupta & Co., Calcutta, 1950
- DASGUPTA, SURENDRANATH. A History of Indian Philosophy. 5 vols. Cambridge University Press, 1922-1955
- DWYCK, E. C. AND LEVERTON, DENISE, TRS. In Praise of Krishna: Songs from the Bengali. Doubleday & Company, Inc., 1964
- DUTT, M. N. A Prose English Translation of the Mahabharata. 3 vols. M. N. Dutt, Calcutta, 1895-1905
- EDGERTON, FRANKLIN, TR. The Bhagavad Gita. Harvard Oriental Series, 1944 (Harper Torchbook pb, 1964)
- ELIADE, MIRCEA. Yoga: Immortality and Freedom. Pantheon Books, Inc., 1958
- ELIOT, SIR CHARLES. Hinduism and Buddhism. 3 vols. Routledge and Kegan Paul, 1954 (Earlier ed., Edward Arnold & Co., 1921)
- EMBREE, AINSIE T., ED. The Hindu Tradition. The Modern Library, 1966
- FARQUHAR, J. N. An Outline of the Religious Literature of India. Oxford University Press, 1920
- GANDHI, MAHATMA. An Autobiography; or The Story of My Experiments with Truth. Tr. by Mahadev Desai. Navajivan Press, Ahmadabad, 1927 (Beacon Press, 1959)



- GHOSH, SRI AUROBINDO. *Essays on the Gita*. E. P. Dutton & Co., Inc., 1950
- ———. *The Life Divine*. Greystone Press, 1949
- GHURYE, G. S. *Caste and Class in India*. 2nd ed. Popular Book Depot, Bombay, 1957
- ———. *Indian Sadhus*. Popular Book Depot, Bombay, 1953
- GROWSE, F. S., TR. *The Ramayana of Tulsī Das*. 7th ed. Ram Narain Lal, Allahabad, 1937
- HIRIYANNA, M. *Outlines of Indian Philosophy*. George Allen & Unwin, Ltd., 1932
- HOPKINS, THOMAS J. *The Hindu Religious Tradition*. Dickenson Publishing Co., 1971 (A pb)
- KANE, PANDURANG YAMAN. *History of Dharmasastra*. 5 vols. Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1930-1962.
- KEITH, A. B. *The Samkhya System*. Association Press, Calcutta, 1918
- LEWIS, OSCAR. *Village Life in North India*. University of Illinois Press, 1958
- MACNICOL, N. *Indian Theism from the Vedic to the Muhammadan Period*. Oxford University Press, 1915
- MAJUMDAR, R. C., RAYCHAUDHURI, H. C. AND DATTA, K. *An Advanced History of India*. Macmillan & Company, Ltd., 1963
- MASCARO, JUAN, TR. *The Bhagavad Gita*. Penguin Books pb, 1962
- MONIER-WILLIAMS, M. *Brahmanism and Hinduism*. The Macmillan Company, 1891
- MORGAN, K. W., ED. *Religion of the Hindus*. The Ronald Press Company, 1953
- NEHRU, JAWAHARLAL. *Toward Freedom: An Autobiography*. The John Day Company, Inc., 1941 (Beacon Press, 1958)
- NIKHILANANDA, SWAMI, TR. *The Gospel of Sri Ramakrishna*. Ramakrishna-Vivekananda Center, New York, 1952.
- O'HALLEY, L. S. S. *Popular Hinduism*. The Macmillan Company, 1935
- RADHAKRISHNAN, S. *Eastern Religions and Western Thought*. Oxford University Press, 1940 (Galaxy Book pb, 1959)
- RADHAKRISHNAN, S. AND MOORE, CHARLES, EDS. *Source Book in Indian Philosophy*. Princeton University Press, 1957
- RAGHAYAN, V. *The Great Integrators: The Saint Singers of India*. Ministry of Education and Broadcasting, Delhi, 1966
- RAJ, LALA LAJPAT. *The Arya Samaj, an Account of its Origin, Doctrines, and Activities, with a Biographical Sketch of the Founder*. Longmans, Green & Co., 1915
- RENOU, Louis. *Hinduism*. George Braziller, Inc., 1961 (Washington Square Press Book, 1963)



- ROLLAND, ROMAIN. Prophets of the New India. Albert and Charles Boni, 1930
- SARMA, D. S. The Renaissance of Hinduism. Benares Hindu University Press, 1944
- SHASTRI, S. History of the Brahmo Samaj. 2 vols. R. Chatterji, Calcutta, 1911 - 1912
- SINGER, MILTON, ED. Krishna: Myths, Rites, and Attitudes. University of Chicago Press, 1968
- STEVENSON, MRS. S. The Hindu View of Life. The Macmillan Company, 1927
- ——— Rites of the Twice-Born. Oxford University Press, 1920
- THIBAUT, GEORGE, TR. The Vedanta Sstras of Badarayana with the Commentary of Ramanuja. Vol. XLVIII of Sacred Books of the East. Reprinted by Motilal Benarsidass, Delhi, 1962
- ——— The Vedanta Sstras of Badarayana with the Commentary of Sankara. Vols. XXXIV and XXXVIII of Sacred Books of the East. Reprinted by Dover Publications, Inc., 1962
- WOOD, ERNEST. Yoga. Penguin Books, Baltimore, 1967
- WOOD, JAMES H., TR. The Yoga Sstras of Patanjali. Harvard University Press, 1913
- WOODRUFFE, SIR JOHN. Shakti and Shakta. LUZAC & CO., 1929
- ZIMMER, H. Myth and Symbol in Indian Art and Civilization. Pantheon Books, Inc., 1946 (Harper Torchbook pb, 1962)
- ——— Philosophies of India. Pantheon Books, Inc., 1951 (Meridian Books pb, 1956)

4- المسيحية

- DARDI, GOPAL SINGH. Translation of the Adi Granth. 4 vols. Gur Das Kapur, 1960
- FIELD, DOROTHY. The Religion of the Sikhs. in the Wisdom of the East series. John Murray, 1911.
- KHARTAR SINGH. The Life of Guru Gobind Singh. Rev. and enl. Lahore 1951
- ——— The Life of Guru Nanak Dev. Lahore, 1958
- KHUSHWANT SINGH. A History of the Sikhs. Vol. I; 1469-1839, Princeton University Press, 1963
- ——— Hymns of Guru Nanak. Orient Longman, Ltd., New Delhi, 1969
- MACAULIFFE, M. A. The Sikh Religion: Its Gurus, Sacred Writings, and Anthems. 6 vols. Oxford University Press, 1909
- MCLEOD, W. H. Guru Nanak and the Sikh Religion. Oxford University Press, 1969
- The Sacred Writings of the Sikhs, Tr. by Trilochan Singh, Jodh Singh, Kapur Singh, Bawa Markishen Singh, and Khushwant Singh. George Allen & Unwin, Ltd., 1960 (UNESCO Collection)

البوذية

- ALLEN, G. F. (Y SIRI NYANA). The Buddha's Philosophy: Macmillan & Company, Ltd., 1959
- ARNOLD, SIR EDWIN. The Light of Asia. Any ed. (Famous poem on the Buddha's life based on the Buddhacarita of Ashvaghosa)
- BASHAM, A. L. The Wonder That Was India. Grove Press, Inc., 1959
- BOAS, SIMONE BRANGIER TR. The Life of Buddha. Wesleyan University Press, Middletown, Conn., 1963 (An abridged translation of the now standard work of A. Foucher, La Vie du Buddha d'après les textes et les monuments de l'Inde, Payot, Paris, 1949)
- BREWSTER, E. H. Life of Gotama the Buddha. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1926 (Compiled from the Pali canon)
- BURTT, E. A., ED. The Teachings of the Compassionate Buddha. Mentor pb, 1955
- CARUS, PAUL. The Gospel of the Buddha. Open Court, 1917 (Compiled from ancient records)
- LORD CHALMERS, TR. Further Dialogues of the Buddha. Oxford University Press, 1926
- CONZE, EDWARD, TR. Buddhist Scriptures. Penguin pb, 1959
- COOMARASWAMY, A. K. AND HÖRNER, I. B. The Living Thoughts of Gotama the Buddha. Cassell & Co., Ltd., 1949
- COWELL, E. B., TR. The Jataka. Cambridge University Press, 1895-1907 (Reprinted in 3 vols. in Penguin Books pb, 1956)
- DAVIDS, T. W. RHYS, TR. Dialogues of the Buddha. Oxford University Press, 1899-1921
- DAVIDS, MRS. T. W. RHYS. Buddhism, A Study of the Buddhist Norm. Henry Holt, 1912
- DE SILVA, C. I. A. The Four Essential Doctrines of Buddhism. 2nd ed. Associated Newspapers of Ceylon, Colombo, 1948
- HAMILTON, C. H., ED. Buddhism, a Religion of infinite Compassion. Liberal Arts Press pb, 1952 (Selections from Buddhist literature)
- JENNINGS, J. G. The Vedantic Buddhism of the Buddha. Oxford University Press, 1948
- JOHNSTON, E. H., TR. The Buddhacarita, or Acts of the Buddha. Part I in Acta Orientalia, XV, 1937. Part II, Baptist Mission Press, Calcutta, 1936
- LAW, BIMALA CHURN, ED. Buddhistic Studies. Calcutta and Simla, Thacker Spink & Co., 1931
- NARADA, THERA. The Buddha and His Teachings. Vajrarama, Colombo, 1964

- OLDENBURG, HERMANN. Buddha: His Life, His Doctrine, His Order. Tr. by William Hoey. Williams and Norgate, 1882
- POUSSIN, LOUIS DE LA VALLÉE. The Way to Nirvana. Cambridge University Press, 1917
- PRATT, J. B. The Pilgrimage of Buddhism. Chaps. I-V. The Macmillan Company, 1928
- ROBINSON, R. H. The Buddhist Religion. Dickenson Publishing Co., Inc., Belmont, Calif., 1970 (A pb)
- THOMAS, E. J. History of Buddhist Thought. 2nd ed. Alfred A. Knopf, Inc., 1951
- WARREN, HENRY CLARKE. Buddhism in Translation. Harvard University Press, 1922

1- في البوذية بشكل عام

- BAPAT, P. V., ED. 2500 Years of Buddhism. Government of India, Delhi, 1954
- BASHAM, A. L. The Wonder That Was India. Grove Press, Inc., 1959
- CONZE, EDWARD. Buddhism, Its Essence and Development. Philosophical Library, 1954 (Available as Harper Torchbooks pb)
- DAYAL, HAR. The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1932
- ELIOT, SIR CHARLES. Hinduism and Buddhism. 3 vols. Routledge and Kegan Paul, 1954 (Earlier ed., Edward Arnold & Co., 1921)
- GETTY, ALICE. The Gods of Northern Buddhism. 2nd rev. ed. Clarendon Press, Oxford, 1928
- GODDARD, DWIGHT, ED. A Buddhist Bible. and ed., rev. and enl. Dwight Goddard Estate, Thetford, Vt., 1938 (An anthology of late texts)
- HAMILTON, C. H. Buddhism, a Religion of Infinite Compassion. Liberal Arts Press pb, 1952 (Selections from Buddhist literature)
- LAW, BIMALA CHURCH, ED. Buddhistic Studies. Thecker Spink, Calcutta and Simla, 1931
- MORGAN, KENNETH W., ED. The Path of the Buddha. The Ronald Press Company, 1954
- PERCHERON, MAURICE. Buddha and Buddhism. Tr. by Edmund Stapleton. Harper & Brothers, Inc., Men of Wisdom pb, 957
- POUSSIN, Louis DE LA VALLÉE. Nirvana. Paris, 1925
- PRATT, JAMES B. The Pilgrimage of Buddhism. The Macmillan Company, 1928
- ROBINSON, RICHARD H. The Buddhism Religion. A Historical Introduction. Dickenson Publishing Co., Belmont, Calif., 1970 (In pb)
- SANGHARAKSHITA, BHIKSHU. A Survey of Buddhism. Indian Institute of World Culture, Bangalore, 1957
- SHARMA, CHANDEADHAR. Dialectic in Buddhism and Vedanta. Nand Kishore, Benares, 1952
- SOOTHILL, W. E., TR. The Lotus of the Wonderful Law. Oxford University Press, 1920

- STCHERBATSKY, THEODORE. The Conception of Buddhist Nirvana. Office of the Academy of Sciences of the U.S.S.R., Leningrad, 1927
- SUZUKI, BEATRICE (LANE). Impressions of Mahayana Buddhism. Eastern Buddhist Society, Kyoto, 1940
- SUZUKI, D. T. The Essence of Buddhism. 2nd ed. The Buddhist Society, London, 1947
- THOMAS, EDWARD J. The History of Buddhist Thought. Alfred A. Knopf, Inc., 1933
- WARREN, HENRY C. Buddhism in Translation. Harvard University Press, 1896 (Available in pb)
- WELBON, Guy RICHARD. The Buddhist Nirvana and Its Western Interpreters. University of Chicago Press, 1968
- WINTERNITZ, MORIZ. A History of Indian Literature. Vol. II, on Buddhist literature. University of Calcutta Press, 1933

2- في البوذية الهندية

- AMBEDKAR B. R. The Buddha and His Dhamma. People's Education Society, Bombay, 1957
- BURLINGAME, E. W., ED. Buddhist Parables. Tr. from the Pali. Yale University Press, 1922
- CONZE, EDWARD. Buddhist Thought in India. George Allen & Unwin, Ltd., 1962 (Also Harper Torchbook pb)
- DASGUPTA, S. B. An Introduction to Tantric Buddhism. 2nd ed. University of Calcutta, 1958
- DUTT, MALINAKSHA. Aspects of Mahayana Buddhism and Its Relations to Hinayana. Luzac & Co., 1930
- DUTT, SUKUMAR. The Buddha and Five After-Centuries. Luzac & Co., 1957
- HORNER, I. B. The Living Thoughts of Gotama the Buddha. Cassell, London, 1946 (With A. K. Coomaraswamy)
- ——— Women Under Primitive Buddhism. Routledge, 1930 JONES, J. J. The Mahavastu. Tr. from the Sanskrit. Luzac & Co., 1949
- KEITH, A. B. Buddhist Philosophy in India and Ceylon. Oxford University Press, 1923
- NARADA, THERA. The Buddha and His Teachings. Vajirarama, Colombo, 1964
- ROBINSON, RICHARD H. Classical Indian Philosophy. Madison, Wis., 1968
- SMITH, VINCENT A. Asoka, the Buddhist Emperor of India. Oxford University Press, 1920
- VASUBANDHU. The Treatise in Twenty Stanzas on Representation-Only. Tr. by C. H. Hamilton from Chinese version of Sanskrit original. American Oriental Society, 1938
- ZIMMER, HEINRICH. Philosophies of India. Pantheon Books, Inc., 1951 (Available as Meridian pb)



3- في تايلاند وبورما، وجنوب شرق آسيا

- AUNG, MAUNG HTIN. Folk Elements in Burmese Buddhism. Oxford University Press, 1962
- DHANINIVAT, PRINCE K. B. A History of Buddhism in Siam. The Siam Society, Bangkok, 1960
- FINOT, L. "Outlines of the History of Buddhism in IndoChina," In B. C. Law, ed., Buddhistic Studies. Thacker Spink, Calcutta and Simla, 1931
- KING, WINSTON L. A Thousand Lives Away. Harvard University Press, 1964 (Deals with Burma)
- RAY, MIHAR RANJAN. An Introduction to the Study of Theravada Buddhism in Burma. University of Calcutta, 1946
- SURYABONGS, LUANG. Buddhism: An Introduction. Lanka Buddha Mandalaya, Colombo, 1957 (The Thai Theravada view)
- U NIS. What is Buddhism? Buddha Sasana Council Press, Rangoon, 1956
- WELLS, KENNETH E. Thai Buddhism, Its Rites and Activities. Christian Bookstore, Bangkok, 1960
- YOE, SHWAY (pseudonym of James George Scott). The Burman, His Life and Notions. Macmillan & Company, Ltd., 1896 (Now a pb)
- BUDDHIST COUNCIL OF CEYLON, ED. The Path of Buddhism. Lanka Buddha Mandalaya, Colombo, 1956
- LOUNSBURY, G. CONSTANT. Buddhist Meditation in the Southern School. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1950
- MALALASSEKERA, G. P. The Buddha and His Teachings. Lanka Buddha Mandalaya, Colombo, 1957
- RAHULA, WALPOLA. History of Buddhism in Ceylon. Gunasena, Colombo, 1936

4- في الصين

- BLOFELD, JOHN. The Jewel in the Lotus: An Outline of Present Day Buddhism in China. The Buddhist Society, London, 1948
- CHAN, WING-TSIT. Religious Trends in Modern China. Columbia University Press, 1953
- CHEN, KENNETH K. S. Buddhism in China: A Historical Survey. Princeton University Press, 1964
- DE BARY, Wm. THEODORE, ED. Sources of the Chinese Tradition. Columbia University Press, 1960
- JOHNSTON, SIR R. F. Buddhist China. E. P. Dutton & Co., Inc., 1913
- LEE, SHAO CHANG. Popular Buddhism in China. Shanghai, 1939
- PRIIP-MOLLER, J. Chinese Buddhist Monasteries: Their Plan and Its Function as a Setting for Buddhist Monastic Life. Oxford University Press, 1937 (Reprinted 1967)
- REICHELT, K. L. Religion in Chinese Garment. Philosophical Library, 1952
- WELCH, HOLMES. The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950. Harvard University Press, 1967
- WRIGHT, ARTHUR F. Buddhism in Chinese History. Stanford University Press, 1959
- YEN-KIAT, BHIKKHU. Mahayana Buddhism. Bangkok, Debartharis, 1961



5- في اليابان:

- ANESAKI, M. A. A History of Japanese Religion. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1930
- BLOOM, ALFRED. Shinran's Gospel of Pure Grace. University of Arizona Press, 1965
- COATES, HAVELOCK AND ISHIZUKA, RYUGAKU. Honen, the Buddhist Saint. Chion-in, Kyoto, 1925
- DUMOULIN, HEINRICH. A History of Zen Buddhism. Tr. by Paul Peachey. Pantheon Books, 1963 (Available in pb)
- EARHART, H. BYRON. Japanese Religion: Unity and Diversity. Dickenson Publishing Co., Belmont, Calif., 1969
- ELIOT, SIR CHARLES. Japanese Buddhism. Edward Arnold & Co., 1935 and 1959
- KAPLEAU, PHILIP. The Three Pillars of Zen. Beacon pb, 1967
- KITAGAWA, JOSEPH M. Religion in Japanese History. Columbia University Press, 1966
- MASUNAGA, REIHO. The Soto Approach to Zen. Layman's Buddhist Society Press, Tokyo, 1958
- REISCHAUER, A. K. Studies in Japanese Buddhism. The Macmillan Company, 1917
- STEINILBER-DERLIN, EMILE. The Buddhist Sects of Japan. George Allen & Unwin, Ltd., 1938 (Their history, philosophical doctrines, and sanctuaries)
- SUZUKI, D. T. Essays in Zen Buddhism. Luzac & Co., 1928-1934
- TAKAKUSU, J. Essentials of Buddhist Philosophy. 2d ed. University of Hawaii Press, 1949
- TSUNODA, RYUSAKU, ET AL. Sources of the Japanese Tradition. Columbia University Press, 1958 (Available in pb)
- WATANABE, SHOKO. Japanese Buddhism-A Critical Appraisal. Tr. by Alfred Bloom. Kokusai Bunka Shinkokai, Tokyo, 1964, pb

6- بوذية التبت:

- BELL, CHARLES. The Religion of Tibet. Oxford University Press, 1931
- EVANS-WENTZ, W. Y. Tibetan Yoga and Secret Doctrines. 2nd enl. ed. H. Milford, 1958
- ——— ED. The Tibetan Book of the Dead. Oxford University. Press Galaxy Book pb, 1960
- ——— ED. The Tibetan Book of the Great Liberation, or The Method of Realizing Nirvana Through Knowing the Mind. Oxford University Press, 1954
- GUENTHER, HERBERT V. The Origin and Spirit of Vajrayana. Epicenter Press, San Francisco, 1959
- HOFFMAN, HELMUT. The Religions of Tibet. George Allen & Unwin, Ltd., 1961
- RICHARDSON, HUGH E. Tibet and Its History. Oxford University Press, 1962
- SNELLGROVE, DAVID AND RICHARDSON, HUGH. A Cultural History of Tibet. Praeger Publishers, Inc., 1968
- TUCCI, GIUSEPPE. The Theory and Practice of the Mandala. Tr. by A. H. Brodrick. Rider and Company, 1961

التاوية

- CHUNG-YAN, CHANG., Tao: A New Way of Thinking, Perential Library, Harper, New York, 1975.
- CHUNG-YAN, CHANG., Creativity and Taoism, Wildwood House, London, 1975.
- CHUANG-TZU., Works, tran. James Legg, Ace Books, New York, 1971
- FENG, GAI FU., Tao Te Ching, Alfred Knopf, New York, 1972
- KIA-HWAY, LIO., Tao To King, Gallimard, Paris, 1967
- JLAU, D.C., Tao Te Ching, Penguin Books, London, 1978
- NOSS, JOHN B., Man's Religions, Macmillan, New York, 1974
- NEEDHAM, JOSEPH, Science and Civilization in China, Cambridge, 1974
- PARRINDAR, G., World Religions, New York, 1984
- SOHL, R., The Gospel According to Zen, Mentor Books, Chicago, 1970
- TAI, OU, I, Chinese Mythology, in: Larrouse Encyclopedia of Mythology, London, 1977
- TOMPSON, L., T'ien, in: Encyclopedia of Religion, Macmillan, London, 1987. Vol: 12
- WILHELM, RICHARD., The I.Ching, or Book of Changes, Princeton University Press, 1977
- WATTS, ALLAN., Tao: The Wattercourse way, London, 1972
- WATTS, ALLAN., The Way of Zen, Penguin Books, London, 1975

الكونفوشية

1- الفكر الكونفوشي

- CHAI, CHU, and WINBERG CHAI, eds. and trans. The Humanist Way in Ancient China: Essential Works of Confucianism. New York, 1965.
- CHAN, WING-tsit, trans. and comp. A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton, 1963. See chapters 2-6, 14, and 27.
- CHANG, CARSON. The Development of Neo-Confucian Thought. New York, 1957. See volume 1, chapters 4 and 5.
- CREEL, H. G. Confucius and the Chinese Way. New York, 1960.

- FU, CHARLES WEI-HSUN. "Fingarette and Munro on Early Confucianism: A Methodological Examination." *Philosophy East and West* 28 (April 1978): 181-198.
- FUNG Yu-lan. *A History of Chinese Philosophy*. 2d ed. Translated by Derk Bodde. Princeton, 1952. See volume 1, chapters 4, 6, and 12.
- LIU, WU-CHI. *A Short History of Confucian Philosophy*. Harmondsworth, 1955.
- LIU, WU-CHI. *Confucius: His Life and Time*. New York, 1956.
- Tang Chun-i. "Cosmologies in Ancient Chinese Philosophy." *Chinese Studies in Philosophy* 5 (1973): 4-47.
- WALEY, ARTHUR. *Three Ways of Thought in Ancient China*. London, 1939.

2- الكونفوشية الجديدة

- CHAN, WING-TSIT, trans. and comp. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, 1963. See chapters 28-35 and 38.
- CHAN, WING-TSIT. "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism." *Sun; Studies* ser. 2, no. 1 (1973): 59-90.
- CHANG, CARSON. *The Development of Neo-Confucian Thought*. 2 vols. New York, 1957-1962.
- CHING, JULIA. *To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-Ming (1492-1529)*. New York, 1976.
- CHU HSI. *Reflections on Things at Hand*. Translated by Wing-tsit Chan. New York, 1967.
- DE BARY, Wm. Theodore, ed. *Self and Society in Ming Thought*. New York, 1970.
- DE BARY, Wm. Theodore, ed. *The Unfolding of Neo-Confucianism*. New York, 1975.
- FUNG- YU-LAN. *A History of Chinese Philosophy*. 3d ed. 2 vols. Translated by Derk Bodde. Princeton, 1952-1953. Extensive discussion of Neo-Confucian thought can be found in volume 2.
- Graham, A. C. *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'ing Yi-ch'uan*. London, 1958.
- OKADA TAKEHIKO. "The Chu Hsi and Wang Yang-ming Schools at the end of the Ming and Tokugawa-Periods." *Philosophy East and West* 23 (January-April 1975): 139-102.
- TILLMAN, HOYT C. *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi*. Cambridge, Mass, 1980.
- WANG SHOU-JEN. *Instructions for Practical Living, and Other Neo-Confucian Writings, by Wang Yang-ming* Translated and edited by Wing-tsit Chan. New York, 1963.



الشنتو

- ANESAKI, MASAHARU. History of Japanese Religion (1930). Revised by Hideo Kishimoto. Tokyo, 1970. A classic, standard book on Japanese religion.
- AOKI, MICHIKO YAMAGUCHI, trans. Izumo Fudoki. Tokyo, 1971. A translation of an important Japanese classic.
- ASTON, W. G., trans. Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697 (1896). 2 vols. Reprint, Tokyo, 1972. A standard translation into English with many helpful notes.
- BOCK, Felicia Gressitt, trans. Engi-Shiki: Procedures of the Engi Era; Books 6-10. Tokyo, 1972. A translation of the basic text of early Shinto national rites and ceremonies.
- CREAMERS, WILHELMUS H. M. Shrine Shinto after World War II. Leiden, 1968. A historical treatment with attention to the Ise and Yasukuni shrines.
- HEPNER, CHARLES. The Kurozumiki Sect of Shinto. Tokyo, 1935. A study of Kurozumikiyo, emphasizing the founder's thought.
- Hirai, Naofusa. Japanese Shinto. Tokyo, 1966. A brief general treatment of Shinto.
- HOLTOM, D. C. The Japanese Enthronement Ceremonies (1928). Reprint, Tokyo, 1972. A detailed study of enthronement rites and their symbolic significance.
- HOLTOM, D. C. The National Faith of Japan (1938). Reprint, New York, 1965. The best book on Shinto written by a foreigner before the war, with rare strengths in history and political philosophy.
- HOLTOM, D. C. Modern Japan and Shinto Nationalism. 2d ed. Chicago, 1947.
- KAGEYAMA, HARUKI. Shinto bijutsu: The Arts of Shinto. Translated by Christine Guth. New York, 1973. A detailed study of Shinto arts.
- KISHIMOTO, HIDEO, comp. and ed. Japanese Religion in the Meiji Era. Translated by John F. Howes. Tokyo, 1956.
- KITAGAWA, JOSEPH M. Religion in Japanese History. New York, 1966. The best historical survey of Japanese religions, with much useful information on Shinto concepts, ideas, and leading figures.
- LOKOWANDT, ERNST. Zum Verhältniss von Staat und Shinto. Im heutigen Japan. Wiesbaden, 1981. A detailed study of the relation of Shinto and state since 1945, emphasizing recent court cases.
- MURAOKA, TSUNETSUGU. Studies in Shinto Thought. Translated by Delmer M. Brown and James T. Araki. Tokyo, 1964. A dependable description of

Shinto thought by an eminent philologist, containing one of the few discussions of "national learning" available in English.

ONO, SOKYO. *Shinto the Kami Way*. Rutland, Vt., and Tokyo, 1962. A useful survey of aspects of Shinto.

PHILIPPI, DONALD L., trans. *Noriko: A New Translation of the Ancient Japanese Ritual Prayers*. Tokyo, 1959. One of very few English translations of these important prayers.

PHILIPPI DONALD L., trans. *Kojiki*. Tokyo, 1968; Princeton, 1969. A new translation with introduction of the work by Ono Yasumaro (d. 723), using recent achievements of Japanese philological studies, especially well annotated and with useful - bibliography.

WOODARD, WILLIAM P. *The Allied Occupation of Japan, 1945-1952, and Japanese Religion*. Leiden, 1972. A documentary study of the Shinto Directive and other measures taken by the Occupation regarding religion, especially Shinto.

الفهرس

5	مقدمة: لطبعة الأعمال غير الكاملة
9	الفصل الأول: الديانة الهندوسية
	1- الهندوسية المبكرة
11	الانتقال من القربان إلى الاتحاد الصوفي
	2- الجاينية (Jainism)
57	دراسة في النسكية والزهد
	3- الهندوسية المتأخرة
79	الدين كمحدد للسلوك الاجتماعي
	4- السيخية
153	دراسة في التوفيقية
173	الفصل الثاني: الديانة البوذية
	1- البوذية في طورها الأول
175	الاعتدال في نكران الدنيا
	2- التطور الديني للبوذية
213	التنوع في الوسائل الخلاصية
295	الفصل الثالث: التاوية
297	مقدمة في التاوية

339.....	الفصل الرابع: الكونفوشية
341.....	الكونفوشية
403.....	الفصل الخامس: الشنتو
403.....	الديانة التقليدية لليابان
405.....	1- الشنتو
405.....	نظرة عامة
411.....	2- مقدمة في الشنتو

صدر للمؤلف

- 1- مغامرة العقل الأولي: دراسة في الأسطورة - سورية وبلاد الرافدين - الطبعة الثانية والعشرين 2016.
- 2- ملحمة جلجامش: الطبعة الرابعة 1988.
- 3- لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة - الطبعة الخامسة عشر 2016.
- 4- المحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم: هل جاءت التوراة من جزيرة العرب؟ الطبعة السادسة 2016.
- 5- دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني - الطبعة الثامنة 2016.
- 6- جلجامش: ملحمة الرافدين الخالدة - الطبعة السابعة 2016.
- 7- الأسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية - الطبعة السابعة 2016.
- 8- آرام دمشق وإسرائيل: في التاريخ والتاريخ التوراتي - الطبعة الخامسة 2016.
- 9- كتاب التاوتي تشينغ: إنجيل الحكمة النلوية في الصين - الطبعة الخامسة 2016.
- 10- الرحمن والشیطان: الثبوة الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية - الطبعة السادسة 2016.
- 11- تاريخ أورشلیم: والبحث عن مملكة اليهود - الطبعة الرابعة 2016.
- 12- مدخل إلى نصوص الشرق القديم: الطبعة الثالثة 2016.
- 13- الوجه الآخر للمسیح: موقف يسوع من اليهودية - مقدمة في الغنوصية المسيحية - الطبعة الثالثة 2016.
- موسوعة تاريخ الأديان (تحرير ومساهمة) في خمسة مجلدات:
- 14- المجلد الأول: الشعوب البدائية والعصر الحجري.
- 15- المجلد الثاني: الشرق القديم.
- 16- المجلد الثالث: اليونان وأوروبا قبل المسيحية.
- 17- المجلد الرابع: الشرق الأقصى.
- 18- المجلد الخامس: الزرادشتية، المانوية، اليهودية، المسيحية، الطبعة الثالثة 2016.

19- طريق إخوان الصفاء: المدخل إلى الغنوصية الإسلامية - الطبعة الثالثة 2016.

20- الإنجيل برواية القرآن: الطبعة الثالثة 2016.

21- ألغاز الإنجيل: الطبعة الثانية 2016.

22- أساطير الأولين: القصص القرآني ومتوازياته التوراتية - الطبعة الثانية 2016.

23- الله والكون والإنسان: نظرات في تاريخ الأفكار الدينية - الطبعة الأولى 2016.

صدر له بالإنكليزية:

1-دراسة بعنوان:

Jerusalem in the Age of Judah Kingdom

نُشرت في كتاب من تحرير الباحث الأميركي توماس ل. تومبسون شارك فيه

عدد من المؤرخين والآثارين وصدر عن دار T&T Clark عام 2003 تحت عنوان:

Jerusalem in History and Tradition

2- دراسة بعنوان:

The Faithful Remnant and the Invention of Religious Identity

نُشرت في كتاب من تحرير الباحث البريطاني كيث. و. وايتلام شارك فيه عدد

من الباحثين في تاريخ وآثار فلسطين وصدر عن جامعة Sheffield في بريطانيا

عام 2013 تحت عنوان:

The politics of Israel's Past

منشورات دولية:

صدر له بالتعاون مع الباحث الصيني الدكتور شيوه تشينغ فوه كتاب بعنوان:

لاونسي، عن دارالنشر باللغات الأجنبية/بكين، وهو تطوير لكتابه السابق:

كتاب التاوتي تشينغ.

يُصدر قريباً في بكين:

- كتاب المحاورات لكونفوشيوس، ترجمة عن الانكليزية ومراجعة على النص

الصيني من قبل شيوه تشينغ فوه.

- كتاب منشور، ترجمة عن الانكليزية ومراجعة على النص الصيني من قبل شيوه

تشينغ فوه.



تقع موسوعتنا هذه في نقطة الوسط بين ما يشبه القواميس من المؤلفات التي صدرت في مجلد واحد، تُرجم بعضها إلى العربية، وبين الموسوعة المحيطة التي تقدم كل شيء تقريباً، ولدينا عنها حتى الآن نموذج واحد فقط، هو «موسوعة الأديان» التي صدرت عن دار ماكميلان عام 1987 في ستة عشر مجلداً ضخماً أشرف على تحريرها ميرسيا إلياد، وساهم في كتابة موادها لا عشرات الباحثين بل المئات منهم من كل أنحاء العالم. من هنا يمكن وصف موسوعتنا بالمختصرة لأنها لن تتوقف إلا عند المحطات المهمة في تاريخ الأديان. فالاختصار هنا لا يعني الاقتضاب وإنما الاختصار. ولقد عمدت إلى جمع مواد الموسوعة من عدد متنوع من المراجع الموسوعية والمتخصصة، متبهماً في اختيار كل مادة معيار المستوى العلمي وبساطة تناول وحسن التوصيل، مع التوضيحية أحياناً بهذا الجانب على حساب الآخر، لأن الموسوعة موجهة إلى أوسع شريحة ممكنة من القراء، قد تتفاوت عناصرها من طلاب وأساتذة الدراسات العليا إلى القارئ العادي غير المتخصص والراغب في الاطلاع، ولا شك في أن إرضاء كل الفئات أمر يصعب بلوغه ولكن يمكن مقاربته. قد يجد القارئ غير المتخصص في بعض الموضوعات صعوبة، وقد يجد المتخصص في بعضها الآخر تبسيطاً.

مع تعدد المساهمين في مواد الموسوعة، حرصت أيضاً على تعدد المترجمين الذين عهدت إليهم بالمادة كل حسب ميله وخلقته ومزاجه، وقدمت إليهم ما أستطيع من مشورة وتعاون خلاق لجعل موسوعتنا ثمرة تعاقد جمهرة من الباحثين الكبار، والمترجمين الأكفاء الذين عملوا معي بداعي المسؤولية العلمية والرغبة في رؤية هذا العمل مطبوعاً ومنتشراً على أوسع نطاق.



01-01-2018

